RAAB

BEMERKUNGEN ZUM ERSTEN TEIL IN PLATOS PARMENIDES

B378
.R11

LIBRARY OF PRINCETON
MAY 20 1949
THEOLOGICAL SEMINARY
B378
.R11

LIBRARY OF PRINCETON
* FEB 9 1900 *
THEOLOGICAL SEMINARY.

Bemerkungen

zum

ersten Teil in Platos Parmenides.

Von

Eugen Raab,

k. Gymnasiallehrer.

Programm des k. Gymnasiums Schweinfurt

für das

Schuljahr 1898/99.

Schweinfurt.

Druck von Fr. J. Reichardt.

1899.

Es ist auffallend, dass man nach der Verlesung der Zenonischen Abhandlung (127C) so gar nichts von einem Eindruck wahrnimmt, den dieselbe auf die Zuhörer gemacht hätte. Die anderen verhalten sich ganz still und der junge Sokrates, welcher unmittelbar darauf das Wort ergreift, erklärt mit einer fast beleidigenden Offenheit (λέγοντος τοῦ Σωκράτους ταῦτα αὐτὸς μὲν ἔφη ὁ Πυθόδωρος οἴεσθαι ἐφ' ἑκάστου ἄχθεσθαι τόν τε Παρμενίδην καὶ τὸν Ζήνωνα, 130A) den gesamten Inhalt gewissermassen für selbstverständlich (φήσομεν αὐτὸν .... οὐδὲν θαυμαστὸν λέγειν, ἀλλ' ἅπερ ἂν πάντες ὁμολογοῖμεν, 129D). Und doch werden in den Sätzen Zenos, wie wir sie von Aristoteles und seinen Commentatoren, von Diogenes Laertius u. a. besprochen finden, Fragen aufgeworfen, die noch heutigen Tages nicht befriedigend beantwortet sind, die schwierigen Fragen nach der Denkbarkeit und Vorstellbarkeit des räumlichen und zeitlichen Continuums, dieses „Abgrundes für den menschlichen Geist" (Leibniz), die in jener frühen Zeit, wo sie neu und überraschend auftauchten, in die Zuhörer, so sollte man denken, wie Blitze schlagen mussten.*) Was sei es denn Besonderes, fragt Sokrates, wenn man an den sinnenfälligen, konkreten Dingen (ἐν τοῖς ὁρωμένοις, 129E) nachweise, dass ein und dasselbe ähnlich und zugleich unähnlich, Eines und zugleich Vieles sei? Was an dem εἶδος der Ähnlichkeit teil hat, ist eben ähnlich, was an dem der Unähnlichkeit, unähnlich und was an beiden zu-

*) Auch dann, wenn Aristoteles Recht hätte und Zenos Schlüsse Fehlschlüsse wären (ein Vorwurf, der in Wirklichkeit nur einen einzigen Zenonischen Satz trifft). Denn wenn es es auch natürlich ist, dass dieselben naiven Gemütern, welche noch nicht dazu gekommen sind, sich über die Seltsamkeiten des Alltäglichen zu »verwundern« (διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀπόρων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προιόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, Arist. metaph. I,2), als Sophismen erscheinen, so sieht man doch andererseits sehr schnell, dass sich dieselben keinesfalls leicht zurückweisen lassen. Vgl. meiu Schulprogramm: Die Zenonischen Beweise, Schweinfurt 1880.

gleich teil hat, ist beides zugleich. Und so ist z. B. Sokrates Eines, denn er ist einer von den sieben bei Pythodorus Versammelten, und zugleich Vieles, denn es ist an ihm ein Rechts und links, ein Vorn und Hinten, ein Oben und Unten. Auf diese Weise zeige man wohl, dass ein Gegenstand zugleich Eines und Vieles, aber nicht, dass das Eine Vieles und das Viele Eins sei. Hierauf aber, auf den Nachweis des Widerspruches in den Begriffen selbst, komme es gerade an (128E bis 130A).

Man traut seinen Augen kaum, wenn man zum ersten Male diese Ausführung liest und den Zeno bereits aus der Physik des Aristoteles, aus Simplicius und Themistius näher kennen gelernt hat. Hätte der Eleate jemals so argumentiert, so wären seine Schlüsse freilich nicht viel wert gewesen. Denn auf die von Sokrates charakterisierte Manier könnte man offenbar von jedem beliebigen Gegenstand mit leichter Mühe zeigen, dass er voll von „Widersprüchen“ steckt. Und so meint es Sokrates auch. Δοκεῖ μοι, sagt er später zu Parmenides, ταύτῃ γε οὐδὲν χαλεπὸν εἶναι καὶ ὅμοια καὶ ἀνόμοια καὶ ἄλλο ὁτιοῦν τὰ ὄντα πάσχοντα ἀποφαίνειν. Ein Haus z. B. ist ähnlich (einem anderen Hause) und zugleich unähnlich (einem dritten), Eins und zugleich Vieles (als Inbegriff verschiedener Räumlichkeiten), gross (gegen eine Hütte) und klein (gegen einen Palast), in Ruhe und zugleich in Bewegung (mit der gesamten Erdoberfläche). Allein dabei bleibt das Haus doch, was es ist; denn diese entgegengesetzten Prädikate verändern seinen Begriff nicht. Nirgends aber und von niemandem werden dem Zeno derartige Albernheiten zugeschrieben, als hier von Sokrates. Auch der schon erwähnte Paralogismus, der einzige, den man ihm nachweisen kann, beruht auf einem ganz anderen Fehler. Er verwendet überhaupt für seine Deduktion gar keine konkreten Dinge (λίθους καὶ ξύλα καὶ τὰ τοιαῦτα, wie Sokrates sagt, 129D), sondern er sieht bei seinen Grössen (τὰ πολλά, τὰ ὄντα) in völlig abstrakter Weise ausschliesslich auf den Begriff derselben als des unbegrenzt Teilbaren und aus diesem ergeben sich die bekannten verblüffenden Antithesen. Wenn dabei das Seiende einmal unendlich gross und dann wieder unendlich klein erscheint, wenn man es sich bald als Zahl, bald als Unzahl denken muss, wenn der bewegte Körper zugleich

ruht und also das Wesen der Bewegung sich in sein eigenes Gegenteil verkehrt, so handelt es sich doch zweifellos eben so gut um Widersprüche in den reinen Begriffen, als wenn man das Seiende ganz bei Seite liesse und die Kleinheit im Grossen, die Begrenztheit im Unbegrenzten, die Ruhe in der Bewegung nachwiese. Und so hat er also gerade das geleistet, was Sokrates in seinem Buche vermisst und was er seinen angeblich ungenügenden Leistungen als eine höhere Forderung gegenüber stellt.

Der von dem letzteren so abfällig besprochene erste Beweis des Buches (ἡ πρώτη ὑπόθεσις τοῦ πρώτου λόγου, 127 D), bei dem es sich um die ὅμοια und ἀνόμοια handelte, ist nicht unter den noch erhaltenen, weshalb ein sicheres Urteil über die von Sokrates geübte Kritik nicht mehr möglich ist. Dass jener Satz aber, falls er nicht um vieles besser motiviert war, als man nach der Bemerkung des Sokrates annehmen müsste, neben den uns überlieferten und in dem nämlichen Buche Platz gefunden haben sollte, ist aus inneren Gründen nahezu undenkbar. Oder sollte Zeno zwei Bücher geschrieben haben, welche bei gleichem Zweck und Inhalt so verschieden in der Methode und so ungleich nach ihrem Werte waren? Aber das ist nicht nur aus inneren, sondern auch aus äusserlichen Gründen (da sich in allen unseren Nachrichten nirgends auch nur die leiseste Andeutung findet) höchst unwahrscheinlich. Es scheint also kaum etwas anderes übrig zu bleiben, als die Annahme, dass Plato hier seinen Sokrates absichtlich ein mangelhaftes Verständnis an den Tag legen lässt. Freilich ist auch diese Vermutung wenig einleuchtend oder ansprechend. Denn wenn auch von vornherein die grosse Jugend des Sokrates betont wird (Σωκράτη δὲ εἶναι τότε σφόδρα νέον, 127 C) und aus der Art und Weise, wie die beiden Eleaten seinen Einwurf aufnehmen, unverkennbar das Bewusstsein der eigenen Überlegenheit spricht (τοὺς δὲ . . . . θαμὰ εἰς ἀλλήλους βλέποντας μειδιᾶν ὡς ἀγαμένους τὸν Σωκράτη, 130 A), so vermag man doch nicht einzusehen, welchen Zweck der Schriftsteller damit verfolgt; denn es lässt sich doch nicht annehmen, dass der Wunsch, einen passenden Übergang zu dem nun folgenden ersten Hauptteil des Dialogs zu gewinnen, dabei massgebend gewesen ist.

Anknüpfend nämlich an die von Sokrates gestellte For-

derung, die Widersprüche in den Ideen selbst nachzuweisen, macht Parmenides während eines längeren, in mannigfacher Hinsicht merkwürdigen Gespräches mit demselben auf verschiedene Schwierigkeiten aufmerksam, welche die Ablösung der Idee von ihren einzelnen Erscheinungen zur Folge habe. Denn dem Sokrates in unserem Dialog, der hier vielleicht weniger als irgendwo anders dem geschichtlichen Sokrates gleicht und eigentlich nichts weiter als den Namen mit ihm gemeinsam hat, erscheint das εἶδος oder die Idee nicht als ein Erzeugnis des menschlichen Denkens, welches dasselbe aus dem Stoffe des Gegebenen selbstthätig hervorbringt, sondern er betrachtet sie, indem er mit einem kühnen Anachronismus die platonische Lehre vorweg nimmt, als etwas ausserhalb des Geistes und der Dinge wirklich Bestehendes, wenigstens bei allen abstrakten Begriffen, also bei den Ideen der Ähnlichkeit, Einheit, Vielheit, Gerechtigkeit, Schönheit, während er bei Gattungsbegriffen sinnenfälliger Dinge, wie Mensch, Feuer, Wasser, zweifelhaft ist und Begriffe wie Haar, Koth, Schmutz inkonsequenter Weise entschieden abweist, freilich mit dem Gefühl, dass dieselben wohl auch eine Berechtigung besitzen dürften (ἤδη μέντοι ποτέ με καὶ ἔθραξε μή τι ᾖ περὶ πάντων ταὐτόν, 130D). Und da zeigt es sich nun bald, dass er trotz der Entschiedenheit, womit er das objektive Dasein der Idee wie etwas Ausgemachtes angenommen hat, die Einwürfe seines Gegners in keiner Weise zu entkräften im stande ist.*)

Das wäre nun nicht so sehr zu verwundern, vorausgesetzt dass jene Einwürfe sich gegen den Kern der Frage richteten, also die Möglichkeit, die Begriffe von den Dingen zu isolieren und in dieser Isoliertheit als selbständige Wesen festzuhalten. Denn dieses berühmte Problem bietet eine solche Fülle von Schwierigkeiten und Bedenken, dass dabei das Fragen ungleich leichter fällt als das Antworten. Die nächstliegende Frage wäre die, ob man sich die Begriffe einfach oder doppelt zu denken habe. Wenn einfach, so ist es

*) Dass der historische Sokrates noch nichts von den Ideen gewusst hat, bezeugt unter anderem Arist. metaph. XIII,4: ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς· οἱ δ' (nämlich die Platoniker) ἐχώρισαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσαν.

unverständlich, wie die Dinge an den Ideen teil haben und doch wieder vollständig von ihnen getrennt sein sollen; wenn aber doppelt, so weiss man nicht, was den Begriff, der sich doch sicherlich nicht von sich selbst unterscheiden oder trennen kann, befähigen soll, sich in ein Doppelwesen zu spalten. So müssten die Ideen einerseits in zwei völlig getrennten Sphären, in der Erscheinungswelt und an irgend einem transcendenten Orte (dem τόπος νοητός oder ὑπερουράνιος), heimisch sein, ohne sich doch verdoppeln, oder andererseits ihre Identität bewahren, ohne doch einfache Wesen bleiben zu können.*)

Aber abgesehen hievon und abgesehen von den Einwänden des Parmenides, welche später besprochen werden sollen, ist es klar, dass durch die Idee zwar die Gattung oder Art hinreichend bestimmt ist, keineswegs aber das Individuum (die einzelnen Gegenstände, Beschaffenheiten, Zustände, Thätigkeiten). Denn wenn dies auch durch die

*) Zeller (Die Philosophie der Griechen, II,1 S. 624) führt aus, dass diese Schwierigkeit für Plato wegfällt, »da er dem Sinnlichen nicht eine besondere, von der der Ideen verschiedene Realität zuschreibt, sondern vielmehr alle Wirklichkeit einzig und allein in die Idee verlegt und als das eigentümliche Wesen des Sinnlichen blos das Nichtsein betrachtet. Er braucht .... sich darüber kein Bedenken zu machen, wie die Idee als für sich seiend zugleich mit der Erscheinung in Beziehung stehen kann, da die Erscheinung, sofern sie überhaupt ist, der Idee immanent, der ihr beschiedene Anteil am Sein nur das Sein der Idee in ihr ist.« Aber bei dieser Auffassung wird die Schwierigkeit nur beseitigt, um einer anderen Platz zu machen. Denn wenn der Sinnenwelt gar keine Realität zukommt, so wird auch in der Erscheinung nichts anderes wahrgenommen als das einzig und allein Seiende, die Idee, die wir nur durch das Medium des Stoffes gleichsam gebrochen und zu Individuen verzerrt erblicken. Dann sind wir allerdings der Verlegenheit, die Ideen verdoppeln zu müssen, überhoben; aber gleichzeitig sinkt alles Individuelle zu einem objektiven Schein herab und büsst alle Existenzberechtigung ein, was sich, wie auch Zeller einräumt, mit der sonstigen Auffassung Platos von der Sinnenwelt, welcher er ein Sein eigener Art zuschreibt, nicht vereinigen lässt. Und noch weniger ist es damit vereinbar, wenn »die Einwürfe des Aristoteles gegen die Ideenlehre grossenteils auf der Voraussetzung beruhen, dass die sinnliche und die Ideenwelt sich bei Plato als zwei auseinander liegende Gebiete, als zwei substantiell verschiedene Ordnungen gegenüber stehen« (S. 623). Wenn Plato, während er lebte und lehrte, in dieser fundamentalen Frage von einem Aristoteles so missverstanden werden konnte, was haben wir dann für Aussichten, ihn heutzutage besser zu verstehen?

Teilnahme an der Idee (μεταλήψει, μεθέξει, μετοχῇ, κοινωνίᾳ, παρουσίᾳ τοῦ εἴδους)*) die Merkmale des Gattungsbegriffs in sich aufnimmt und so ein bestimmtes Gepräge erhält, so gewinnt es damit doch noch keine individuelle Existenz, vielmehr ist es dadurch zunächst nur als Gattungswesen von anderen Gattungen getrennt, während es noch kein Merkmal besitzt, wodurch es anderen Einzelwesen der gleichen Gattung als ein Besonderes entgegen gesetzt wäre. Wenn nun also die Idee nicht genügt, um das Einzelne vollständig zu formen, andererseits aber der Idee nichts gegenüber stünde als der formlose Stoff, welchem als dem absolut Unbestimmten und Nichtigen die positive Bestimmtheit des Einzelnen am allerwenigsten entstammen kann, so bliebe nur noch etwa die Frage übrig, ob die Einzelwesen, um sich unter einander zu unterscheiden, überhaupt einer besonderen Beschaffenheit bedürfen oder ob nicht schon die Verschiedenartigkeit der Ideen, an denen sie teilnehmen, genüge, um einen Unterschied aller von allen zu begründen, so dass die Gesamtheit der Individuen gleich der Summe der Variationen wäre, welche sich aus den Ideen als gegebenen Elementen bilden lassen. Allein man sieht leicht ein, dass man auch mit der kompliziertesten Verbindung von Gattungs- und Artbegriffen nicht im Stande ist ein Individuum zu konstruieren. Wenn man auf der Stufenleiter der Begriffe von irgend einem höheren Begriff ausgeht und denselben immer genauer bestimmend von der Gattung zur Art und den Unterarten herabsteigt,

*) Man kann hier nichts weiter thun, als die verschiedenartigen Bezeichnungen aufzählen. Denn der Begriff der Teilnahme selbst hat weder bei Plato noch, so viel ich weiss, bei seinen Nachfolgern trotz seiner ausserordentlichen Wichtigkeit für das System irgend eine Erklärung gefunden. Im Timäus heisst es (51 A), indem von der Materie die Rede ist: τὴν τοῦ γογονότος ὁρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν .... ἀλλ' ἀνόρατον εἰδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ (was auf ganz unerklärliche Weise an dem Intelligibeln teil nimmt) ... λέγοντες οὐ ψευσόμεθα. Und Aristoteles sagt: τὰ τοιαῦτα (das Unsinnliche) τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε (Πλάτων), τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα· κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων τοῖς εἴδεσιν .... τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν (die Pythagoräer hatten von einer μίμησις τῶν ἀριθμῶν gesprochen) ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν, ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν (metaph. I, 6.)

so ergiebt sich zwar eine fortschreitende Einschränkung des Begriffs, aber da dieselbe lediglich dadurch zu stande kommt, dass den bereits vorhandenen Bestimmungen irgend eine weitere hinzugefügt wird, so erhält man auf jeder neuen Stufe wesentlich nichts anderes, als was man schon vorher gehabt hat, einen Komplex von Bestimmungen, über welchen man nie hinaus zu dem Bestimmten selbst kommt; das vollständig Bestimmte aber ist das Individuum, welches durch blosse Begriffsbeschränkung nicht erreichbar ist. So sicher es in Wirklichkeit über den Individuen jedesmal eine letzte Art giebt, aus der sie hervorgehen, so verkehrt wäre es anzunehmen, dass irgend eine Art die letzte mögliche sei und durch weitere Differenzierung sich unmittelbar in Individuen auflösen müsse. Sonst wäre hier der Punkt gegeben, wo eine Summe von Bestimmungen durch blosse Vermehrung in ein Bestimmtes überginge. Dieser Übergang ist nicht nachweisbar, sondern ein unvermittelter Sprung. Zudem ergiebt sich aus diesem Umstande, dass unendlich viele Individuen möglich sind. Denn ausserdem müsste man beim Herabsteigen auf jener Skala der Begriffe, wo die Unterarten die ihnen übergeordneten stets der Zahl nach übertreffen, notwendig irgend einmal auf eine der Zahl der Individuen entsprechende Stufe geraten und deshalb oberhalb derselben irgendwo jene imaginären letzten Arten annehmen. Es ist daher notwendig, die Menge der Individuen sich unbegrenzt zu denken, wie den Raum und die Zeit, in denen sie erscheinen. Diese Fähigkeit aber, ohne Ende vermehrt zu werden, würde ihnen nicht zukommen, wenn alles das, was an ihrem Wesen Bestimmtes ist, von den Ideen herrührte. Denn die letzteren müssen, wenn sie überhaupt etwas Wirkliches sind, wie alles Wirkliche ihrer Zahl nach begrenzt und bestimmt sein.*)

*) In den Darstellungen der platonischen Philosophie findet sich nicht selten die Angabe, dass der Ideen unendlich viele seien. Dies scheint aber unrichtig zu sein. Vielmehr sind ihrer nur unbestimmbar viele, weil sich nichts Wirkliches vorstellen lässt, wovon es keine Idee gäbe, und die ungeheure Masse des Wirklichen niemals ganz erschöpft werden kann. (Arist. metaph. I, 9: οἱ δὲ τὰς ἰδέας αἰτίας τιθέμενοι πρῶτον μὲν ζητοῦντις τωνδὶ τῶν ὄντων λαβεῖν τὰς αἰτίας ἕτερα τούτοις ἴσα τὸν ἀριθμὸν ἐκόμισαν .... σχεδὸν γὰρ ἴσα ἢ οὐκ ἐλάττω τὰ εἴδη ἐστὶ τούτων, περὶ ὧν ζητοῦντες τὰς αἰτίας ἐκ τούτων ἐπ' ἐκεῖνα προῆλθον· καθ' ἕκαστον γὰρ ὁμώνυμόν τί ἐστι

Wären es also die Ideen allein, welche das Wesen der Dinge bestimmen, so wäre ein wirkliches Individuum nicht denkbar (und ebensowenig eine Gattung, da diese nur durch den Gegensatz zu den Individuen ihre eigene Natur behauptet und bei Aufhebung der individuellen Unterschiede aufhören müsste, ein Allgemeines und eine Gattung zu sein). Soll also das Individuelle, welches die Sinne fühlen, die Auffassung ergreift, die Vorstellung in klaren Bildern besitzt, nicht als leerer Schein preisgegeben oder ihm eine geringere Wirklichkeit beigemessen werden (obgleich doch die Wirklichkeit an sich ebenso wenig eine Minderung als eine Steigerung verträgt und es eine eigentümliche Zumutung ist, dass man dem tausendmal bestimmteren Individuum weniger Wirklichkeit zuschreiben soll, als dem unbestimmteren Allgemeinen), soll namentlich nicht ganz auf die Erklärung des Unterschiedes der Individuen verzichtet werden, welcher sich, ob nun das Einzelne Schein oder Wirklichkeit ist, keinesfalls aus Ideen und Stoff ableiten lässt, so muss das Einzelwesen etwas Reales in sich haben, was es einerseits der Idee, andererseits den Einzelnen der gleichen Gattung entgegensetzen und wodurch es sich in seiner Selbstständigkeit erhalten kann. Dieser innerste Kern des Einzelwesens ist für unsere Erkenntnis freilich vollständig dunkel

---

... καὶ ἐπὶ τοῖςδε καὶ ἐπὶ τοῖς ἀϊδίοις — woraus deutlich hervorgeht, dass Arist. wenigstens die Vielheit der Ideen sich als eine Zahl, nicht als eine Unzahl dachte.) Es wäre wunderbar, wenn es Plato entgangen wäre, dass das Unendliche (im gewöhnlichen Sinne) und das Wirkliche unversöhnbare Gegensätze sind. Denn da das Unendliche kein Ganzes sein kann, so kann man ihm auch niemals als Ganzem Wirklichkeit zuschreiben und soll es also überhaupt denkbar sein, so muss es als ein Werdendes gedacht werden. Da wir uns z.B. den Raum nicht anders vorstellen können als sich endlos nach allen Richtungen ausdehnend, so folgt unmittelbar hieraus schon, dass wir uns unter dieser Raumvorstellung nichts objektiv Wirkliches denken dürfen und können. Denn wenn man denselben als etwas Seiendes betrachtete, also als etwas, das in jedem Augenblick das nämliche ist, was es im vorhergehenden war, so käme damit in den Begriff des Werdenden und ewig Unfertigen das Merkmal der Unveränderlichkeit, welches ihn aufheben würde. Ebenso hätte Plato, falls er unendlich viele Ideen angenommen hätte, über dieselben nichts sagen können, was »allen« gleicherweise zukäme, denn »alle die unendlich Vielen« ist eine contradictio in adiecto.

und undurchsichtig, eben weil er an der Idee keinen Anteil hat und deshalb begrifflich nicht erfasst werden kann, aber er kann ebenso wenig hinweg gedacht werden. Er ist, als das Unterscheidende im Gleichartigen, der alleinige Grund der Existenz des Einzelnen und mithin dessen eigentliches Wesen. Und ihm gegenüber erscheinen nun wiederum die Bestimmungen, welche den Dingen durch die Teilnahme an den Ideen zukommen, teilweise als äusserlich, unwesentlich und der Veränderung unterworfen.*)

Hierauf gründet sich die gemeine Anschauung der Dinge, welche in den Einzelwesen die Substanz der uns bekannten Welt erblickt, die allgemeinen Eigenschaften aber nur als Attribute oder Modifikationen gelten lässt. Für diese Anschauung ist das Einzelne das Ursprüngliche und die Individualität gewissermassen der dunkle Hintergrund, auf dem sich hell und für den Verstand erkennbar die allgemeinen Eigenschaften abheben, deren Zusammenfassung den Begriff ergiebt.

Wenn nun der Philosoph diesen zur Substanz macht (hypostasiert), wenn er ihn als das einzige „in Wahrheit wirkliche“ Ding (das ὄντως ὄν) betrachtet, so hat er anzugeben, was ihn dazu nötigt, das, was als Eigenschaft erscheint, zum Gegenstand zu erheben. Hier könnte sich Sokrates auf das uralte Axiom berufen, dass alles wirklich Seiende auch erkennbar sein müsse: eine unbewiesene Voraussetzung, welche nicht nur im allgemeinen, mit Ausnahme der Sophistik und der späteren skeptischen Richtungen,**) das Altertum be-

*) Wenn in den Dingen nichts weiter in die Erscheinung treten soll als die Ideen, so dass sie diesen allein alle ihre Form und Bestimmtheit verdanken, wie kommt es dann, dass die Dinge diese Form nicht beibehalten, da doch die Ideen unverändert die nämlichen bleiben? Was ist, mit anderen Worten, die Ursache des Wechsels in dieser Welt? Es ist ein von Aristoteles oft hervorgehobener Mangel der Ideenlehre, dass ihr ein solches Prinzip der Veränderung fehlt: metaph. I,9,6: οὔτε γὰρ κινήσεως οὔτε μεταβολῆς οὐδεμιᾶς ἐστὶν αἴτια (τὰ εἴδη), und 21: οὐδὲν λέγομεν (wir Platoniker) περὶ τῆς αἰτίας, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς, ferner VII,8,6: φανερὸν ἄρα, ὅτι ἡ τῶν εἰδῶν αἰτία, εἰ ἔστιν ἄττα παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, πρὸς τὰς γενέσεις οὐδὲν χρήσιμα (sic!).

**) Unter diesen Ausnahmen scheint auf den ersten Blick namentlich der Grundsatz des Protagoras hervor zu leuchten: πάντων χρη-

herrschte, sondern auch in der Folge weder durch die wiederholten Anläufe der Skepsis noch durch die kritischen Untersuchungen Kants noch auch durch die unbefriedigenden Resultate eines mehr als zweitausendjährigen Suchens nach dieser Erkenntnis verdrängt werden konnte. Denn so lange dies fest steht, dass es dem Wirklichen als solchem zukomme, erkannt werden zu können, so lange man also nur das gelten lässt, was Gegenstand einer klaren und sicheren Erkenntnis werden kann, so lange ist es auch, da man das Einzelne zwar kennen, aber nicht erkennen kann, jede Erkenntnis vielmehr eine allgemeine Wahrheit enthält (καθόλου γὰρ αἱ ἐπιστῆμαι πάντων sagt Aristoteles), eine begreifliche Konsequenz, wenn das Seiende und das Allgemeine als identisch betrachtet werden. Aber ausserdem hätte er sich auch noch mit der Erfahrung auseinander zu setzen. Da die Idee von dem abstrakten Begriff durch ihre metaphysische Bedeutung, nicht aber nach ihrem Inhalt sich unterscheidet, so muss

---

μάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔστι, τῶν δε μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν (Theat. 152, A). Denn wenn dieser Satz wirklich den Sinn hätte, den man gern in ihm finden möchte, dass nämlich der Mensch in allen seinen Wahrnehmungen lediglich die Zustände seiner eigenen Sinnlichkeit wahrnimmt, dass der Wert und die Giltigkeit aller seiner Begriffe von der Beschaffenheit seines Verstandes abhängig ist, dass alles, was sein Geist von der Aussenwelt in sich aufnimmt, ehe es ihm zum Bewusstsein kommt, notwendig durch sein eigenes Ich hindurch muss, wie der Lichtstrahl durch ein brechendes Medium, dass alles, was er in Wahrnehmungen und Erkenntnissen von den Objekten zu besitzen glaubt, nicht diese Objekte selbst sind, sondern nur Spiegelbilder derselben, die nach unbekannten Gesetzen in seinem Innern reflektiert werden, dass er aus diesem Bannkreis seines Ichs nirgends heraustreten kann und ihn also keine Brücke hinüber zu den Gegenständen führt, dass es mithin ein absolutes, d. h. durch die Objekte allein bestimmtes, von der Beeinflussung durch das erkennende Subjekt emanzipiertes Wissen nicht giebt, nie gegeben hat und niemals geben wird — dann hätte Protagoras frühzeitig eine grosse Wahrheit gefunden. Allein schon Aristoteles macht die Bemerkung, dass der Satz des Protagoras tiefsinniger aussehe, als er in Wirklichkeit gemeint sei (Arist. metaph. X, 1: οὐθὲν δὴ λέγων περιττὸν φαίνεταί τι λέγειν) und es macht einen kläglich enttäuschenden Eindruck, wenn man dann liest, dass des Pudels Kern nichts weiter war als der unhaltbare Gedanke, dass das subjektive Empfinden und die subjektive Meinung die einzigen Kriterien der Wahrheit seien (Plato Crat. 386 C: οἷα ἂν δοκῇ ἑκάστῳ, τοιαῦτα καὶ εἶναι. Arist. metaph. XI, 6: τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι παγίως).

das Eigentümliche der einzelnen Ideen durch eine richtige Definition der entsprechenden Begriffe vollkommen zutreffend ausgedrückt sein. Nun kann aber von den allgemeinen Eigenschaften der Dinge keine Definition aufgestellt werden, wenn nicht etwas von den Dingen in dieselbe mit aufgenommen wird. Definiert man z. B. das Runde als ein Raumgebilde, das in allen Punkten von einem Mittelpunkt gleich weit absteht, so ist es unmöglich, aus dieser Definition die Begriffe der Linie, der Fläche, des Körpers auszuschliessen, so dass sie in derselben weder geradezu noch mittels einer Umschreibung erwähnt würden. Indem wir zu bestimmen versuchen, was rund ist, geraten wir immer wieder auf die Begriffsbestimmung irgend eines runden „Dings", ob dies nun als Gegenstand oder als Raumteil gedacht wird, und die Definition wird unmöglich, wenn angegeben werden soll, was das Runde rein an sich selbst ist.

Wenn ferner eine im Altertum beliebte Erklärung des Schönen dasselbe als die Übereinstimmung der Teile unter sich und mit dem Ganzen bezeichnet (z. B. Plotin. enn. I,6,1: λέγεται μὲν δὴ παρὰ πάντων, ὡς εἰπεῖν, ὡς συμμετρία τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα καὶ πρὸς τὸ ὅλον τό τε τῆς εὐχροίας προστεθὲν τὸ πρὸς τὴν ὄψιν κάλλος ποιεῖ καὶ ἔστιν αὐτοῖς καὶ ὅλως τοῖς ἄλλοις πᾶσι τὸ καλοῖς εἶναι τὸ συμμέτροις καὶ μεμετρημένοις ὑπάρχειν), so enthält auch diese (übrigens höchst primitive) Definition den Begriff des Schönen nur dadurch, dass sie zugleich den des schönen Dings als des harmonisch gegliederten Ganzen aufstellt. Eigenschaften sind eben Prädikate und können deshalb nicht anders vorgestellt werden, als mit Beziehung auf ein Subjekt.*) Wer das Gerechte als die Übereinstimmung der menschlichen Handlungen mit den Geboten der Pflicht oder (in juristischem Sinn) mit den Gesetzen definiert, der hat als dieses Subjekt die menschlichen Handlungen oder, was dasselbe ist, die handelnden Menschen gesetzt. Und so verhält es sich allgemein: es ist unmöglich, von derartigen Begriffen, welche doch nach der Behauptung des Sokrates in

*) Dass sie trotzdem als Ideen gedacht wurden, bezeugt ausser unserem Sokrates auch Aristot. metaph. I,9: καθ' ἕκαστον γὰρ ὁμώνυμόν τί ἐστι, καὶ παρὰ τὰς οὐσίας τῶν ἄλλων, ὧν ἐστιν ἓν ἐπὶ πολλῶν (ausser den eigentlichen Substanzen auch alle übrigen Gattungsbegriffe).

erster Linie als Ideen betrachtet werden müssten, Definitionen zu erhalten, welche von irgend welchem Subjekt absehen und den Begriff in seiner vollen Selbständigkeit und Unabhängigkeit von den Dingen darstellen. Was soll man dann aber von der angeblichen Selbständigkeit solcher Qualitäten halten, welche sich gar nicht definieren lassen? Es sind dies diejenigen, welche das Ding ausschliesslich für die sinnliche Empfindung besitzt. Dazu gehört Kälte und Wärme, Süssigkeit und Bitterkeit, Licht und Dunkel und das ganze Heer der Farben. Sie alle enthalten keine unterscheidbaren Merkmale, sondern stellen einheitliche, unteilbare Empfindungsmomente dar. Von Begriffen der Kälte, der Süssigkeit u. s. w. kann man ebenso wenig reden, als von Begriffen des Blauen oder Grünen. Gewiss aber ist, dass, wenn sie erklärt werden könnten, die Definition ausser der Eigenschaft selbst notwendig noch zwei Dinge enthalten würde, nämlich neben dem unvermeidlichen Subjekt oder dem mit der Eigenschaft behafteten Gegenstand auch noch als Objekt die Person desjenigen, dessen Empfindung erregt wird. Denn eine Wärme, welche niemand fühlt, eine Farbe, welche niemand sieht, ein Ton, welchen niemand hört, sind Widersprüche in sich selbst. Wäre die Erde ein Planet ohne lebende Wesen, so würden Ungewitter und vulkanische Ausbrüche in lautloser Stille verlaufen. Ein Raum, den niemand sieht, ist in der Mittagssonne nicht hell und zur Mitternachtszeit nicht finster, sondern in beiden Fällen keines von beiden; denn, um hell oder dunkel sein zu können, hat er ein Auge nötig, in dem er sich spiegeln kann. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, dass auch den Dingen an sich bestimmte Beschaffenheiten zukommen. Das beweist schon der Umstand, dass man unter gleichen Verhältnissen mit den nämlichen Wahrnehmungen regelmässig auch die nämlichen Empfindungen verbindet und dass dem Subjekt, wie die tägliche Erfahrung lehrt, die Empfindungen nicht nur ohne seinen Willen, sondern, bei widrigen und schmerzlichen Gefühlen, sehr oft sogar gegen seinen Willen, von den Gegenständen aufgezwungen werden. Aber von diesen die Empfindung bedingenden Beschaffenheiten der Gegenstände ist in der Empfindung selbst nicht die leiseste Spur zu bemerken. Niemand hat noch beim Hören oder Sehen die Empfindung gehabt, dass er eine

(Luft- oder Ätherwellen-) Bewegung wahrnehme. Es ist nicht der objektive Vorgang, welcher zum Bewusstsein gelangt, sondern lediglich die Art und Weise, wie das Subjekt darauf reagiert.*)

*) Dass Plato für Dinge wie den Ton, das Licht u. dgl. Ideen angenommen hat, scheint unwiderleglich aus der Cratylusstelle hervorzugehen, in welcher er von der οὐσία (bei ihm ein Synonym für ἰδέα) der Stimme und der Farbe spricht. (Cratyl. 423 D: πρῶτον αὐτῷ τῷ χρώματι καὶ τῇ φωνῇ οὐκ ἔστιν οὐσία τις ἑκατέρῳ αὐτῶν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν, ὅσα ἠξίωται ταύτης τῆς προσρήσεως τοῦ εἶναι;) Allerdings stellt er andererseits bei den Geruchsempfindungen bestimmte Artunterschiede in Abrede (Tim. 66 D: περὶ δὲ δὴ τὴν τῶν μυκτήρων δύναμιν εἴδη μὲν οὐκ ἔνι ... εἴδει δὲ οὐδενὶ ξυμβέβηκε ξυμμετρία πρὸς τό τινα σχεῖν ὀσμήν) und erklärt dies dadurch, dass der Geruch, soweit er wahrnehmbar ist, stets in einem Übergangsstadium, einem Werden begriffen ist (μεταβάλλοντος γὰρ ὕδατος εἰς ἀέρα ἀέρος τε εἰς ὕδωρ ἐν τῷ μεταξὺ τούτων γεγόνασιν [ὀσμαί]). Allein wenn es auch richtig ist, dass die Geruchsempfindung vager und unbestimmter ist als andere Wahrnehmungen (weshalb auch die Sprache für den Geruch allein keine spezifischen Ausdrücke gebildet hat), so kann dieser Unterschied, als ein blos gradueller, bei einer prinzipiellen Frage doch wohl kaum entscheidend sein. In der That aber müssen wir Gattungen und Arten nicht nur im begrifflichen Denken, sondern ebenso gut auch bei jedwedem (sinnlichen oder seelischen) Empfinden anerkennen. Auch hier unterscheiden wir Ähnliches und Unähnliches, Übereinstimmendes und Entgegengesetztes, Gleichartiges und Verschiedenartiges und wissen die Einzelempfindung im allgemeinen mit Sicherheit ihrer Art zuzuweisen. Wären daher für alles in Arten Gegliederte Ideen zu setzen (Rep. X, 596 A: εἶδος γὰρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν), so würde dies auch für die Sinnesempfindungen nötig sein und es wäre eine Inkonsequenz, die Geruchsempfindung wegen ihrer geringeren Deutlichkeit auszuschliessen. Aber diese Voraussetzung ist thatsächlich nicht richtig. Denn der Ausgangspunkt und die eigentliche Wurzel der ganzen Ideenlehre ist offenbar die Überzeugung, dass jedes wirkliche Wissen ein Wissen von etwas Wirklichem sein muss und dass man daher, weil die Begriffe allein Gegenstand des wahren Wissens werden können, in diesen Begriffen allein das wahrhaft Wirkliche zu suchen habe. Den Inhalt der Ideen bildet mithin nicht sowohl das Allgemeine überhaupt, als vielmehr, enger begrenzt, das Allgemeine in der Form des Begriffs oder das Erkennbare. »Der letzte Grund der Ideenlehre,« sagt Zeller S. 548, »liegt in der Überzeugung, dass nicht..... dem sinnlich vorgestellten, sondern nur dem begrifflich gedachten wahre Realität zukomme« und S. 541: »so viel unseren Vorstellungen Wahrheit zukommt, ebenso viel muss ihrem Gegenstand Wirklichkeit zukommen, und umgekehrt. Was sich erkennen lässt, ist, was sich nicht erkennen lässt, ist nicht, und in demselben Masse, in dem etwas ist, ist es auch erkennbar; das schlechthin

Dass also manche Eigenschaften nicht definierbar sind, andere nur so, dass man irgend einen Träger derselben definiert, scheint klar zu sein. Wenn nun der Inhalt des Begriffs mit dem der Idee identisch ist, so folgt aus der Unmöglichkeit, die Eigenschaften ohne Bezug auf die Dinge zu definieren, die Unmöglichkeit, sich diese Begriffe als Ideen zu denken. Denn sonst müsste man jene Beziehung auf die Dinge aufheben können, wie z. B. nicht derjenige die Idee des Schönen hat, der sich etwas Schönes denkt, sondern derjenige, der es fertig brächte, das Schöne so zu denken, wie in der Arithmetik die unbenannte Zahl. Eine selbständige Eigenschaft und eine unselbständige Idee ist der nämliche Widerspruch.

Man sollte also glauben, es müssten sich jedermann ganz von selbst die beiden Fragen aufdrängen: was nötigt uns zu der Annahme, dass den Allgemeinbegriffen reale Wesen entsprechen? und wie lässt sich der Widerspruch beseitigen, dass wir das, was als blosse Eigenschaft erscheint, als etwas von den Dingen Unabhängiges betrachten sollen?

Aber gerade diese Fragen stellt Parmenides nicht, und das ist nächst der unverständlichen Beurteilung des Zenonischen Buches der zweite auffallende Umstand in unserem Dialog. Er begnügt sich damit, zu konstatieren, dass Sokrates die Trennung der Begriffe von den Dingen als notwendig betrachtet (180B). Erst später lässt er eine Bemerkung über den Grund einfliessen, welcher denselben zu dieser Anschauung wahrscheinlich veranlasst habe (ἀλλὰ μέντοι, εἴ γέ τις δὴ αὖ μὴ ἐάσει εἴδη τῶν ὄντων εἶναι . . . ., μηδέ τι ὁρισεῖται εἶδος ἑνὸς ἑκάστου, οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἕξει, μὴ ἐὼν ἰδέαν τῶν ὄντων ἑκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, καὶ οὕτω τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ τοῦ τοιούτου μὲν οὖν μοι δοκεῖς καὶ μᾶλλον ᾐσθῆσθαι, 135B u. C). Allein diese Bemerkung, wenn auch Sokr. ihre Richtigkeit durch ein ἀληθῆ λέγεις anerkennt, ist so unbestimmt, dass sie nur als Hinweisung auf eingehendere Erörterungen in anderen Dialogen Bedeu-

Seiende ist mithin schlechthin erkennbar.« Wenn dem aber so ist, so liegt die Inkonsequenz nicht darin, dass Plato die Geruchsempfindungen von den Ideen ausgeschlossen hat, sondern vielmehr darin, dass er die übrigen Sinnesempfindungen nicht ausgeschlossen hat. Sie haben dann in der Ideenwelt überhaupt keinen Platz zu beanspruchen.

tung hat. Dass ein διαλέγεσθαι nicht möglich ist ohne allgemeine Begriffe, ist selbstverständlich, aber wesshalb der abstrakte Begriff nicht genügen, warum er zur Substanz erhoben werden soll, worauf es doch allein ankommt, darüber wird nicht einmal eine Andeutung gegeben,

Ebenso wenig fragt P., wie die Möglichkeit der Ideen erwiesen werden soll. Was bleibt z. B. für die Idee des Guten noch an Gedankeninhalt übrig, wenn dabei an gute und schlechte Dinge, an gute und böse Personen, Gesinnungen, Handlungen absolut nicht gedacht werden darf? Aus welchen Merkmalen soll der Begriff des Schönen sich zusammensetzen, wenn kein Schönes oder Hässliches unter allem, was existiert oder erdacht werden kann, ein solches liefern darf? Wie soll das Gerechte Platz finden in einer Begriffswelt, in welcher niemals etwas Gerechtes oder Ungerechtes geschieht, die Veränderlichkeit ausgeschlossen ist und alles in ungestörtem Gleichgewicht verharrt?

Diese Behandlung der Sache zeigt deutlich, dass das Gespräch über die εἴδη für den ganzen Dialog nebensächlich ist und nichts Ernsthaftes damit unternommen werden wollte, obgleich Schleiermacher meint, dass es wohl mehr als blosse Einleitung sei, und Stallbaum die gestellten Fragen sogar im Dialog selbst noch beantwortet findet, womit nun freilich nicht jedermann einverstanden sein wird. Die Hauptsache aber ist, dass diese Fragen sich nicht direkt gegen die Möglichkeit oder Notwendigkeit der Ideen richten, sondern nur auf einige Schwierigkeiten hindeuten, die sich herausstellen, wenn man die isolierten Begriffe wieder mit den Dingen in Verbindung setzen will. Auch lässt es ja Parmenides bald merken, dass er im Ernste gegen die Ideen nichts einzuwenden hat, sondern durch seine Einwürfe nur auf diese Schwierigkeiten aufmerksam machen und zu ihrer Lösung durch Übung und Nachdenken anregen will (ἀνδρὸς πάνυ μὲν εὐφυοῦς τοῦ δυνησομένου μαθεῖν ὡς ἔστι γένος τι ἑκάστου καὶ οὐσία αὐτὴ καθ' αὑτήν, ἔτι δὲ θαυμαστοτέρου τοῦ εὑρήσοντος καὶ ἄλλον δυνησομένου διδάξαι πάντα ταῦτα ἱκανῶς διευκρινησάμενον, 135 A, und etwas weiter unten: καλὴ μὲν οὖν καὶ θεία, εὖ ἴσθι, ἡ ὁρμή, ἣν ὁρμᾷς ἐπὶ τοὺς λόγους· ἔλκυσον δὲ σεαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον διὰ τῆς δοκούσης ἀχρήστου εἶναι καὶ καλουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας). Dass also seine Fragen nicht als unbeantwortbar

gelten sollen, ist aus seiner ganzen Haltung klar; von der fünften und letzten sagt er es selbst. Aber eben deswegen ist es merkwürdig, dass er keinen Fingerzeig zur Lösung giebt, so dass der Leser am Schluss des Gesprächs (136 E, wo zu dem mit der Einleitung nur lose zusammenhängenden Hauptteil des Dialogs, der dialektischen Untersuchung des Begriffs der Einheit, übergegangen wird) betreffs der εἴδη nicht klüger ist als zuvor.

Bei näherer Betrachtung der von Parmenides betonten Bedenken überzeugt man sich ferner, dass dieselben mit Ausnahme des ersten Dilemmas, dessen Berechtigung nicht zu bestreiten ist, mehr geistreichen Spitzfindigkeiten gleichen als ernst gemeinten Zweifeln. Trotzdem weiss Sokrates auser ein paar schüchternen Erklärungsversuchen nichts dagegen vorzubringen und gesteht auf die Frage des Parmenides: τί οὖν ποιήσεις φιλοσοφίας πέρι; seine Verlegenheit offen ein: οὐ πάνυ μοι δοκῶ καθορᾶν ἔν γε τῷ παρόντι.

Viererlei Bedenken sind es, welche P. hervorhebt:

1. Wenn die Dinge die Ideen in sich aufnähmen, so müssten die letzteren in Teile zersplittern, was nicht nur im allgemeinen undenkbar ist, sondern auch im einzelnen zu handgreiflichen Widersprüchen führt.

2. Wenn man die Dinge mit den Ideen ausserhalb derselben vergleicht, so wird man zu einem progressus in infinitum getrieben, indem an die Stelle jeder einzelnen Idee eine unendliche Reihe von Ideen tritt.

3. Sollten die Ideen nur in den Köpfen denkender Wesen existieren, so sind sie nichts als Gedanken und dann ist nicht abzusehen, wie die selbst nicht denkenden Dinge an diesen Gedanken teilhaben sollen.

4. Wäre auch diese Welt der Dinge der Ideenwelt in allen Stücken noch so ähnlich nachgebildet, so bestände doch schlechterdings keine Verbindung zwischen beiden, so dass das, was in der einen vorhanden ist, für die andere nicht existierte und ebenso, wie für den Menschen die Ideen unerkennbar wären, andererseits sogar der Gottheit die Dinge dieser Welt verborgen bleiben müssten.

Im Dialog sind es fünf Stücke, da der Gedanke in N. 2 zweimal vorgetragen wird.

Οὐκοῦν ἤτοι ὅλου τοῦ εἴδους ἢ μέρους ἕκαστον τὸ μεταλαμβάνον

μεταλαμβάνει; ἢ ἄλλη τις ἂν μετάληψις χωρὶς τούτων γένοιτο; Καὶ πῶς ἄν; εἶπε. Πότερον οὖν δοκεῖ σοι ὅλον τὸ εἶδος ἐν ἑκάστῳ εἶναι τῶν πολλῶν, ἓν ὄν; ἢ πῶς; Τί γὰρ κωλύει, φάναι τὸν Σωκράτη, ὦ Παρμενίδη, ἐνεῖναι; Ἓν ἄρα ὂν καὶ ταὐτὸν ἐν πολλοῖς καὶ χωρὶς οὖσιν ὅλον ἅμα ἐνέσται καὶ οὕτως αὐτὸ αὑτοῦ χωρὶς ἂν εἴη. Οὐκ ἄν, εἴ γε, φάναι, οἷον ἡ ἡμέρα μία καὶ ἡ αὐτὴ οὖσα πολλαχοῦ ἅμα ἐστὶ καὶ ἕκαστον τῶν εἰδῶν ἓν ἐν πᾶσιν ἅμα ταὐτὸν εἴη. Ἡδέως γε, φάναι, ὦ Σώκρατες, ἓν ταὐτὸν ἅμα πολλαχοῦ ποιεῖς, οἷον εἰ ἱστίῳ καταπετάσας πολλοὺς ἀνθρώπους φαίης ἓν ἐπὶ πολλοῖς εἶναι ὅλον. ἢ οὐ τὸ τοιοῦτον ἡγεῖ λέγειν; Ἴσως, φάναι. Ἦ οὖν ὅλον ἐφ' ἑκάστῳ τὸ ἱστίον εἴη ἄν, ἢ μέρος αὐτοῦ ἄλλο ἐπ' ἄλλῳ; Μέρος. Μεριστὰ ἄρα, φάναι, ὦ Σώκρατες, ἔστιν αὐτὰ τὰ εἴδη, καὶ τὰ μετέχοντα αὐτῶν μέρους ἂν μετέχοι, καὶ οὐκέτι ἐν ἑκάστῳ ὅλον, ἀλλὰ μέρος ἑκάστου ἂν εἴη. (131 A, B, C.)

Der erste Einwand, welchen Parmenides gegen die Isolierung der Begriffe erhebt, ist selbst nicht völlig einwandfrei und lässt sich in doppelter Weise bemängeln. Erstens nämlich beruht er auf einer unklaren Anwendung des zweideutigen Wörtchens ἐν, indem er von dem Satz ausgeht, dass ein und dasselbe gleichzeitig nicht ganz und vollständig in Verschiedenem vorhanden sein kann. In solcher Allgemeinheit ist dieser Satz nicht richtig oder doch zum mindesten sehr zweifelhaft und deshalb als Prämisse für einen Beweis nicht zu verwenden. Was heisst ἐν ἑκάστῳ εἶναι, ἐν πολλοῖς ἐνέσται? Soll man sich das εἶδος in den Dingen denken, wie den Teil im Ganzen, wie den Körper im Raum? Oder vielmehr wie die Form in der Gestalt, wie die Eigenschaft im Gegenstand? Im ersteren Fall hat der Satz Giltigkeit, im zweiten nicht. Parmenides gebraucht ihn unbedenklich so, als ob es sich um den ersten Fall handelte, obgleich er doch offenbar nur an den zweiten denken kann. Oder sollen wir annehmen, er wolle es wirklich als undenkbar bezeichnen, dass ein und dieselbe Eigenschaft gleichzeitig in gleich vollkommener Weise ἐν πολλοῖς sein könne? Es könnten nicht mehrere Gesichter zugleich schön, mehrere Handlungen zugleich gerecht, mehrere Bäume zugleich grün, mehrere Kugeln zugleich rund sein, weil in diesem Falle das Schöne, Gerechte, Grüne, Runde in keinem einzelnen Gegenstand vollständig, sondern nur zum Teil vorhanden sein könne? Dass es sich

in der Wirklichkeit, so lange wir dasjenige als wirklich betrachten, was wir wahrnehmen und erfahren, anders verhält, ist klar und an der Möglichkeit des Wirklichen zweifeln zu wollen, wäre unsinnig. Man müsste sich also entschliessen, die Erfahrungsthatsachen in Zweifel zu ziehen (was ja die eleatischen Philosophen wirklich gethan haben). In unserem Gespräch kann aber ein solcher Zweifel gar nicht auftauchen, weil Sokrates nicht daran denkt, sich auf die Erfahrung zu berufen. Auch den Vergleich mit dem Tag, welchen er geschickt gewählt hat, weil der Tag wie die Idee etwas Unkörperliches ist, giebt er gegen den unpassenden Vergleich mit dem Segeltuch preis, welches man wieder bequem in Stücke schneiden kann. Es kommt aber hierauf auch gar nicht an. Denn wenn auch nur der leiseste Zweifel an der absoluten Identität gleicher Eigenschaften in verschiedenen Dingen bestünde, wie könnte man dann im Ernst von gleichen und gemeinsamen Eigenschaften reden? Wie sollen, wenn alles, was in Verschiedenem ist, selbst auch verschieden sein muss, Allgemeinbegriffe und Ideen sich bilden? Könnte Parmenides seine Voraussetzung glaubhaft machen, so hätte er für die vorliegende Frage gar nichts bewiesen, weil er viel zu viel bewiesen hätte. Denn dann wären allgemeine Eigenschaften überhaupt unmöglich, während er doch nur die Existenz dieser Eigenschaften ausserhalb der Dinge anzweifelt.*) Kann hingegen sein Satz keine vollständige Allgemeingiltigkeit beanspruchen, so kann er auch auf das Verhältnis der Idee zu den Dingen erst dann Anwendung finden, wenn seine Richtigkeit für diesen speziellen Fall nachgewiesen ist. Denn unmittelbar als Axiom kann er nur für das Räumliche angenommen werden, für den Körper, den Teil, das Ganze u. s.w. Bei der Idee aber als etwas ganz Unräumlichem kann von einer Einschliessung in bestimmte Raumgrenzen oder gar von einer räumlichen Teilung oder Zersplitterung von vornherein keine Rede sein.

Ὅρα γάρ, φάναι, εἰ αὐτὸ τὸ μέγεθος μεριεῖς καὶ ἕκαστον τῶν πολλῶν μεγάλων μεγέθους μέρει μικροτέρῳ αὐτοῦ τοῦ μεγέθους μέγα ἔσται, ἆρα οὐκ ἄλογον φανεῖται; Πάνυ γ', ἔφη. Τί δέ; τοῦ

*) Καί τί σοι δοκεῖ εἶναι αὐτὴ ὁμοιότης χωρὶς ἧς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν; (135 B).

ἴσου μέρος ἕκαστον σμικρὸν ἀπολαβόν τι ἕξει ᾧ ἐλάττονι ὄντι αὐτοῦ τοῦ ἴσου τὸ ἔχον ἴσον τῳ ἔσται; Ἀδύνατον. Ἀλλὰ τοῦ σμικροῦ μέρος τις ἡμῶν ἕξει· τούτου δὲ αὐτὸ τὸ σμικρὸν μεῖζον ἔσται, ἅτε μέρους ἑαυτοῦ ὄντος. καὶ οὕτω δὴ αὐτὸ τὸ σμικρὸν μεῖζον ἔσται, ᾧ δ' ἂν προστεθῇ τὸ ἀφαιρεθέν, τοῦτο σμικρότερον ἔσται, ἀλλ' οὐ μεῖζον ἦ πρίν· Οὐκ ἂν γένοιτο, φάναι, τοῦτό γε. (131, C und D.)

Nachdem Sokrates zugegeben hat, was er nicht hätte zugeben sollen (wenigstens gegenüber der Beweisführung des Parmenides), dass nämlich die Idee als Ganzes in den Einzeldingen nicht vorhanden sein könne, beweist Parmenides weiter, dass sich dieselbe auch nicht einmal teilweise in den Dingen denken lasse. Die Vorstellung, eine Idee wie einen sinnlichen Gegenstand in Stücke zu brechen und diese Stücke dahin und dorthin auf die Dinge zu verteilen, ist eine so ungeheuerliche und im Ernstfall so völlig unvollziehbar, dass Sokrates und auch wohl sonst jedermann die Sinnlosigkeit derselben ohne weiteren Beweis einsieht. Der Hinweis darauf, dass die Idee nichts ist, was sich in gleichartige Teile zerlegen lässt, dass sie ein ἕν, eine unteilbare Einheit darstellt, wäre wohl auch einem weniger gutmütigen Opponenten als Sokrates gegenüber genügend. Ἦ οὖν ἐθελήσεις, ὦ Σώκρατες, fragt Parmenides, φάναι τὸ ἓν εἶδος ἡμῖν τῇ ἀληθείᾳ μερίζεσθαι; καὶ ἔτι ἓν ἔσται;

Aber gerade für ganz oder nahezu Selbstverständliches einen überzeugenden Beweis zu konstruieren ist häufig besonders schwierig. Parmenides wählt auch hier ein apagogisches Verfahren, indem er, statt die Widersinnigkeit jener Annahme an und für sich klar zu machen, auf die absurden Konsequenzen derselben hinweist. Doch liesse sich wohl auch direkt nachweisen, dass mit einer Teilung der Ideen etwas ganz Unmögliches angenommen wird, und man könnte dabei etwa folgendermassen verfahren.

Teilbar ist ausser dem (räumlich und zeitlich) Ausgedehnten im allgemeinen nur das Zählbare. Nun ist die Idee in gewissem Sinn allerdings auch eine Zahl, indem sie nämlich als ein zählbarer Komplex begrifflicher Merkmale sich darstellt. Allein eine Zerlegung des Begriffs in seine Merkmale wäre keine Teilung in dem Sinne, wie sie uns hier beschäftigt, denn bei dieser letzteren Teilung müssen die zu

bildenden Teile völlig gleich werden, weil ja nur unter dieser Voraussetzung die notwendige Gleichartigkeit der an der Idee, beziehungsweise an ihren Teilen, teilnehmenden Einzeldinge bestehen bleiben kann. Es muss sich also der zu teilende Begriff durch die Teilung in ein Vielfaches vollkommen gleicher Teilbegriffe verwandeln und sich folgerichtig durch vielfaches Setzen dieser Teile wieder der ursprüngliche Begriff zusammensetzen lassen. Weil aber das vielfache Setzen eines und desselben (Teil-)Begriffs keine andere Folge haben kann, als dass eben dieser eine Begriff gesetzt ist, so wäre schliesslich der wieder zusammengesetzte ursprüngliche Begriff nicht mehr und nicht weniger als der einfache Teilbegriff, das (angeblich teilbare) Ganze ist gleich seinem eigenen Teil oder, mit anderen Worten, es lässt sich eben nicht teilen.

Parmenides führt die Ideen des Grossen, des Gleichen und des Kleinen an. Die ersten beiden dieser Exempel haben die Erklärer ohne Anstand und Bedenken passieren lassen. Dass hier der Teil nicht die nämliche Wirkung ausüben kann wie das Ganze, dass ein blosser Teil der Grösse nicht wirklich gross, dass ein blosser Teil des Gleichen nicht wirklich gleich machen könne, schien klar zu sein. Hiegegen hat das dritte Beispiel schon bei den alten Erklärern grosse Verlegenheit und viel Kopfzerbrechen verursacht. Denn wenn die Kleinheit, wie vorausgesetzt wird, klein macht, ein Teil der Kleinheit aber kleiner ist als die Kleinheit selbst, so müsste er, sollte man denken, erst recht klein machen. Parmenides aber schliesst daraus gerade umgekehrt, dass ein Ding, wenn es einen Teil der Kleinheit in sich aufnähme, dadurch grösser werden müsste. Diesen Schluss kann man unmöglich so auffassen, als ob Parmenides sich den Teil des Kleinen als ein die Dinge, zu denen er hinzugefügt wird, vergrösserndes Quantum denke, wodurch die an sich schon unsinnige Annahme wo möglich noch unsinniger würde. Dennoch stellt sich Stallbaum, gerade einer der hervorragendsten Interpreten unseres Dialogs, auf diesen Standpunkt. Die Folge davon ist, dass er in der Erklärung der unverständlichen Stelle gar keine Schwierigkeiten findet; vielmehr tadelt er die Beschränktheit derjenigen, welche den Parmenides nicht verstanden und deshalb an seinen Worten Anstoss genommen

hätten. Er fasst den Satz καὶ οὕτω δὴ αὐτὸ τὸ σμικρὸν μεῖζον ἔσται als die eine von zwei Schlussfolgerungen auf: „demnach also wäre das Kleine selber grösser", was (nach Stallbaum) widersinnig wäre, weil das Kleine unter keinen Umständen grösser sein könne. Hierin liegt aber schon eine Verkehrtheit. Hätte Parmenides so argumentieren wollen,*) so musste er diese Folgerung schon bei seinem zweiten Beispiel ziehen, nicht erst beim dritten, denn wenn man Stallbaums Auffassung gut heisst, so kann das Gleiche ebenso wenig als das Kleine grösser als irgend etwas anderes sein, sondern es muss eben gleich sein. Auch wird wohl kein unbefangener Leser auf den Gedanken kommen, dass Parmenides mit seinem letzten Beispiel irgendwo anders hinaus wolle, als mit den beiden ersten. Wie er bei diesen gezeigt hat, dass ein Teil des Grossen und des Gleichen nicht gross und nicht gleich machen könne, so muss jetzt sein Schluss lauten: ebenso wenig kann ein Teil des Kleinen klein machen. Der Beweis hat also nur eine einzige Schlussfolgerung (καὶ οὕτω δὴ u.s.w. bis zum Schluss, und diese lautet auf Deutsch: „Obwohl also demnach das Kleine selber grösser wäre, würde dasjenige, dem das Hinweggenommene beigelegt wird, kleiner, nicht aber grösser als zuvor." Es kommt nur auf die Erklärung des letzten Satzes an.

Stallbaum schreibt: „Haec verba Proclus**) a quibusdam narrat propter interpretationis difficultatem pro spuriis habita esse . . . ego si quid video, nihil profecto est, cur interpolationis suspicionem foveamus. Primum enim quis est, qui Parmenidem existimet a Platone introductum esse ita disserentem, ut magnitudinis et aequalitatis rationes excusserit, parvitatis difficultates ne verbo quidem tetigerit? Deinde quae hic leguntur, ea tam sunt ad explicandum facilia, ut qui in iis haeserunt, mentis acie praestricti fuisse videantur. Significat

*) Später und in einem anderen Zusammenhang thut er es allerdings: Δυνατὸν οὖν σμικρότητα ἴσην τῳ εἶναι ἢ μείζω τινός; Ἀδύνατον (150 A).

**) Proklos Diadochos, der neuplatonische Erklärer, dessen grosser Commentar zu Parmenides (Πρόκλου Πλατωνικοῦ Διαδόχου εἰς τὸν Παρμενίδην βιβλία ἑπτά) fast vollständig erhalten ist. Seine Worte sind: ὃ καὶ ἔδοξέ τισιν οὕτω δυσδιάθετον εἶναι κατὰ τὴν λέξιν, ὡς καὶ ἐν τοῖς νόθοις αὐτοῖς καταλέξαι τινάς.

enim Parmenides fieri non posse, ut quid parvitatis particeps fiat, vel quia ita pars parvitate minor futura sit, haec autem parte maior, id quod parvitatis absolutae naturae plane adversetur, vel quoniam demta ipsius parvitatis particula illud, cui ea accedat, non minutura sed auctura videatur ..... τούτου manifesto ad μέρος refertur, ut hoc dicatur: ita vero ipsa parvitas erit maior quam pars sui: quod Parmenides absonum arbitratur esse propterea, quod ea ratione parvitas in se absoluta crevisse dicatur, quum tamen sibi semper constare debeat. His denique aliud quid addit, quod etiam magis possit mirabile videri. Nam illud, cui parvitatis particula adiiciatur, quum maius exsistere debeat, tamen, quoniam accedat parvitatis natura, minus evadere existimari, quod ipsum absurdum videri." Er denkt sich den Teil der Kleinheit zu den Dingen, die ihn aufnehmen sollen, ganz wie ein Quantum von aussen hinzugefügt und erhält so eine Summe, welche natürlich grösser ist als einer von beiden Summanden. Unbegreiflich ist dabei nur, wie ihm entgehen konnte, dass das, was er vom Teil der Kleinheit sagt, ebenso auf die Kleinheit als Ganzes (und anf die Gleichheit) Anwendung findet. Denn wenn die Aufnahme auch nur eines Teils der Idee für das Ding schon eine Vergrösserung zur Folge haben soll, so muss diese Folge doch auch bei den ganzen Ideen des Kleinen und Gleichen eintreten. Während P. noch mit dem Beweis beschäftigt ist, dass der Teil statt der ganzen Kleinheit nicht genüge, um klein zu machen, schiebt er ihm einen Gedanken unter, aus welchem unmittelbar folgen würde, dass die ganze Kleinheit ebenso wenig wie ihr Teil diese Wirkung hervorbringen könne. Und dabei hält er sich darüber auf, dass man den Parmenides nicht verstanden habe!

Eine Interpretation, welche logisch einwandfrei ist und an den Wortlaut ungezwungen sich anschliesst, wird schwerlich gefunden werden. Logisch ist es, wenn man sagt: Es darf vorausgesetzt werden, dass, wenn die Dinge durch Aufnahme der Kleinheit kleiner werden, diese Verkleinerung eine quantitav unbestimmte ist, d. h. dass es gleichgiltig ist, ob das Ding dabei z. B. um $^1/_{10}$ oder um $^1/_{100}$ seines Volumens abnimmt. Wenn ferner die Dinge einen Teil der Kleinheit aufnehmen, so muss dies irgend eine Grössenveränderung zur Folge haben. Diese Veränderung kann nur eine Verkleine-

rung oder Vergrösserung sein. Eine Verkleinerung kann aber, auch wenn sie noch so gering wäre, nicht erfolgen, weil sonst nach der Voraussetzung das Ding die ganze Kleinheit aufgenommen haben müsste; es bliebe also nur die Vergrösserung übrig.

Wenn man hingegen die Worte ohne Künstelei nimmt, wie sie dastehen, so geben sie folgenden Gedankengang. Werden Teile der Kleinheit gemacht, so erscheint die Kleinheit selbst als ein Grösseres, da das Ganze grösser ist als der Teil. Wenn daher etwas den Charakter der Kleinheit erhält, so bekommt es dadurch zugleich den Charakter eines Grösseren, weil ja nunmehr die Kleinheit selbst ein Grösseres ist. Im Gegensatz hiezu würde aber dasjenige, welches den Teil der Kleinheit in sich aufnähme, kleiner werden, statt grösser. Das wäre ohne Zweifel ein derber Paralogismus, aber keineswegs der einzige, welchen P. zu verantworten hätte.

So führt er z. B. 145 B-D aus, dass das Eins sowohl in sich selbst als auch nicht in sich selbst ist, und beweist den zweiten Teil folgendermassen: „Das Ganze ist weder in allen Teilen noch in einzelnen (οὔτε ἐν πᾶσιν οὔτε ἔν τισι). In einem oder mehreren nicht, weil sonst das Grössere im Kleineren wäre (τὸ πλέον ἐν τῷ ἐλάττονι); in allen aber auch nicht, weil es, wenn es wirklich in allen wäre, auch in jedem einzelnen (ἐν ἑνί) sein müsste.“ Wenn etwas ἐν πᾶσι ist, so kann es entweder in allen zusammen ein einziges Mal oder in jedem einzelnen besonders vorhanden sein. Auf dieser Zweideutigkeit beruht der Trugschluss. — 148 D u. E ist gesagt, dass das Eins, weil es sowohl in dem Andern als auch in sich selbst ist, sowohl das Andere als auch sich selbst berührt (αὐτὸ δὲ αὑτοῦ ἅπτοιτ' ἂν ἐν ἑαυτῷ ὄν). Dann heisst es weiter: „Aber andererseits kann das doch wieder nicht sein. Denn wenn das Eins etwas berühren soll, muss es neben demselben liegen, und wenn das Eins neben sich selber läge, wäre es nicht eins, sondern zwei.“ Hier ist wieder das Wort ἅπτεσθαι in einem doppelten, ganz verschiedenen Sinn gebraucht; denn in sich selbst sollte das Eins sein, wie in dem Ganzen die Teile sind (ἔστι δὲ τά τε πάντα [μέρη] τὸ ἓν καὶ αὐτὸ τὸ ὅλον, 145, C), wo also von einer Berührung durch ein Aneinander keine Rede sein kann.*) — Nachdem 147 B der

*) Wenn man sich nicht das Ganze als etwas denken soll, das die

Nachweis geliefert ist, dass das Eins von dem Andern verschieden, und zugleich dass es einerlei mit demselben ist, wird daraus weiter gefolgert, dass das Eins dem Andern ähnlich und zugleich unähnlich sein muss. Man sollte denken, P. werde aus der Verschiedenheit die Unähnlichkeit und aus der Übereinstimmung die Ähnlichkeit ableiten, wie er gleich darauf auch thut; allein zunächst verfährt er gerade umgekehrt. „Weil das Eins von dem Andern verschieden ist und das Andere vom Eins, so kommt beiden das Gleiche zu, nämlich das Verschiedensein; und wem das Gleiche zukommt, das ist ähnlich (τὸ δέ που ταὐτὸν πεπονθὸς ὅμοιον). Weil aber das Eins auch einerlei mit dem Andern ist und umgekehrt, so kommt beiden das Einerleisein zu und dies ist das Gegenteil von Verschiedensein, so dass, wenn das Verschiedensein ähnlich macht, das Einerleisein unähnlich machen muss. Demnach ist das Eins dem Andern ähnlich, insofern es von ihm verschieden ist, und unähnlich, insofern es einerlei mit demselben ist (ὅμοιον ἄρα καὶ ἀνόμοιον ἔσται τὸ ἓν τοῖς ἄλλοις, ᾗ μὲν ἕτερον, ὅμοιον, ᾗ δὲ ταὐτόν, ἀνόμοιον)." Dass Dinge mit gleichen Eigenschaften ähnlich sind, ist richtig; aber nicht richtig ist, dass die Verschiedenheit eine solche Eigenschaft ist. Wenn man von verschiedenen Dingen jedes für sich betrachtet, so verschwindet diese angebliche Eigenschaft sofort, ohne dass die Dinge von ihren wirklichen Eigenschaften das Geringste einbüssten. Ebenso falsch ist es, aus dem Umstand, dass die Verschiedenheit ähnlich macht, zu folgern, dass das Einerleisein unähnlich machen müsse. Dieser Schluss wäre erst dann erlaubt, wenn erwiesen wäre, dass die Verschiedenheit der einzig denkbare Grund der Ähnlichkeit ist. Sonst lässt sich nicht einmal behaupten, dass das Einerleisein nicht auch ähnlich, geschweige denn, dass es unähnlich mache. — Den Fehler, die Verschiedenheit (das ἕτερον εἶναι) wie eine Eigenschaft zu behandeln, macht P. noch öfter. So kann 139 D das Eins sich nicht vom anderen unterscheiden, weil es ihm nicht zukommt, verschieden zu sein (οὐ προσήκει ἑτέρῳ τινὸς εἶναι). Τῷ ἄρα ἓν εἶναι, heisst es, οὐκ ἔσται ἕτερον· εἰ δὲ μὴ τούτῳ, οὐχ

Teile rings umgibt, das nicht mit ihnen zusammenfällt, sondern, indem es alle umfasst, doch ausserhalb derselben bleibt.

ἑαυτῷ ἔσται· εἰ δὲ μὴ αὑτῷ, οὐδὲ αὐτό. αὐτὸ δὲ μηδαμῇ ὂν ἕτερον οὐδενὸς ἔσται ἕτερον. Also weil das Eins nicht an und für sich verschieden ist, ist es auch nicht verschieden für anderes! Stallbaum bemerkt hiezu: „differre unum ab altero non posse arbitratur propterea, quod ita ipsum exstiturum sit diversum, quum tamen unitatis natura omnem diversitatem aspernetur.“ Dem „unum“ widerspricht allerdings die „diversitas“, aber nur wenn man sie in das unum selbst verlegt, vom anderen ist das unum so gut verschieden wie alles, was man sich sonst denken mag Denn alles Seiende oder Gedachte ist sicher nicht das, was es nicht ist, und demnach von diesem (als das Nichtseiende vom Seienden) verschieden. Merkwürdig ist auch folgender Schluss: εἴ τι πέπονθε χωρὶς τοῦ ἓν εἶναι τὸ ἕν, πλείω ἂν εἶναι πεπόνθοι ἢ ἕν· τοῦτο δὲ ἀδύνατον (140 A), weil derselbe, an die Spitze gestellt, die ganze Untersuchung von 137 bis 142 entbehrlich machen würde. Denn wenn man von dem ἕν schlechterdings kein Prädikat aussagen darf, wozu braucht es dann erst besonderer Beweise, dass ihm Grenze, Gestalt, Ort, Zeit, Wechsel, Verschiedenheit und überhaupt ein bestimmtes Dasein nicht zukommt?

Das Dilemma des Parmenides lautet also: Wenn die Dinge an den Ideen teilnehmen sollen, so muss die Idee in dem Einzelding ganz oder teilweise enthalten sein. Das erstere ist nicht möglich, weil sie sonst in Verschiedenem zugleich sein müsste. Das zweite ist auch nicht denkbar, weil sie eine Einheit ist und weil der Teil nicht die Bedeutung des Ganzen haben kann. Also ist überhaupt nicht abzusehen, wie die Dinge an den Ideen teil haben sollen.

Der erstere der beiden Untersätze ist, wie schon gezeigt wurde, in ungenügender Weise begründet, wodurch der ganze Beweis ins Wanken gerät. Materiell aber sind die beiden Sätze unzweifelhaft richtig. Dagegen lässt sich der Obersatz angreifen und die Frage aufwerfen, ob die in ihm enthaltene Disjunktion wirklich erschöpfend ist. Wie hiebei das Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen verdreht wird, springt sofort in die Augen, wenn man die Fragestellung des P. in sachlich indifferenter Weise verändert. Ist es denkbar, dass A in B enthalten ist, so muss es auch denkbar sein, dass man umgekehrt aus dem B das A herausnehme, und

man kann also die Frage so formulieren: Ist es möglich, aus dem Einzelwesen die Idee ganz oder teilweise herauszunehmen? oder, was dasselbe besagt: ist es möglich, von dem Einzelwesen den Gattungsbegriff (ganz oder teilweise) zu abstrahieren? Jedermann weiss, dass dies nicht möglich ist, aber niemand wird darin eine Schwierigkeit finden oder gar mit P. folgern, dass nun überhaupt nicht mehr angegeben werden könne, wie der Begriff zu stande kommen oder wie die Dinge an der Idee teil haben sollen. Soll das εἶδος in die Erscheinung treten und in dem wahrnehmenden Geiste sich bilden und gestalten, so ist dazu mehr als ein einzelnes Individuum notwendig; ja man kann noch nicht einmal von jeder beliebigen Vielheit behaupten, dass mit ihr irgend ein bestimmtes „Bild", eine ἰδέα,*) gegeben sein müsse. Denn es lassen sich recht wohl Individuen von so verschiedenartiger Beschaffenheit denken, dass sie nur in den allereinfachsten und allgemeinsten Gattungsbegriffen, wie dem des Etwas oder des Seienden überhaupt, übereinstimmen. Diese Übereinstimmung ist aber gerade das, wodurch die ἰδέα sowohl in den Dingen, als im Geiste des Betrachters zu stande kommt. Es wäre also ebenso widersinnig, von dem durch ein Einzelwesen ausgedrückten εἶδος zu sprechen, als von einer durch einen einzigen Punkt bestimmten Linie.

Im Gegensatze zu der Einzelvorstellung, wie sie in der Anschauung unmittelbar entsteht, ist das εἶδος vermittelt durch die Vorstellung der gemeinsamen Merkmale des Gleichartigen, eine „repraesentatio per notas communes". Solche aber lassen sich nur vorstellen, indem sie auf eine Vielheit bezogen werden, da das Einzelne, für sich genommen, nichts

*) Ob man zwischen diesen Ausdrücken zu unterscheiden hat, ist nicht ausgemacht. Zeller bestreitet es, während Stallbaum, namentlich mit Rücksicht auf Republ. X, 596, A, B, die gegenteilige Ansicht vertritt. Er erklärt εἶδος als species per se ipsa et in se absoluta und ἰδέα als species ad rerum naturam mentemque hominis comparata, qualem et animo intuemur vel in ipsa rerum natura expressam effor-matamque cernimus (offenbar nicht ganz richtig, da Gegenstand der Anschauung stets nur das Einzelne, nicht die Idee sein kann). Ähnlich unterscheidet Schleiermacher zwischen »Gattungsbegriff« und »Urbild.« Übrigens scheint, sobald einmal für die sämtlichen Gattungen die transcendente Existenz fest steht, ein Bedürfnis nach unterscheidenden Bezeichnungen nicht mehr vorhanden zu sein.

Gemeinsames an sich tragen kann. Infolge dessen schliesst jede begriffliche Vorstellung die Vorstellung irgend einer Vielheit ein, und dies ist der naheliegende Grund, warum der Begriff niemals im Einzelnen gesucht werden darf, oder wie P. sich ausdrückt, warum das Einzelne niemals an dem ganzen εἶδος teilhaben kann. Allerdings spricht man oft von den Merkmalen eines Begriffs, ohne dabei an die Beziehung auf eine Vielheit zu denken, wie wenn man z. B. sagt: der Begriff ist die Summe seiner Merkmale. Allein dann betrachtet man ihn lediglich von der formalen Seite (nach seinem Inhalt) und so wiederholt er sich in jedem Einzelding von neuem; nach seiner realen Bedeutung aber (seinem Umfang), als die durch die gemeinsamen Bestimmungen bedingte Einheit der Individuen, ragt er unendlich weit über jedes derselben hinaus.

Und so ist denn wohl dreierlei klar. Erstens, dass es unnötig ist, nach den Konsequenzen einer Teilung der Idee zu fragen, da es von vornherein fest steht, dass sich dieselbe nicht teilen lässt. Zweitens, dass man wohlberechtigt ist zu fragen (wenn auch nicht wegen des von P. geltend gemachten Bedenkens), wie die Idee als Ganzes im Einzelnen sein soll. Es ist gerade so, als wenn man fragte, ob die Gattung im Individuum, das Ganze im Teil, das Grössere im Kleineren enthalten sein könne. Und drittens, dass P. im Irrtum ist, wenn er mit seiner Disjunktion alle Möglichkeiten erschöpft zu haben glaubt. Auf seine Frage: οὐκοῦν ἤτοι ὅλου τοῦ εἴδους ἢ μέρους ἕκαστον τὸ μεταλἀμβάνον μεταλαμβάνει; lautet die richtige Antwort: Die Idee ist im einzelnen Ding nicht ganz und nicht teilweise, sondern sie ist in ihm gar nicht enthalten, ebensowenig wie die Harmonie des Akkords im einzelnen Ton; dagegen findet sie sich in jeder Vielheit gleichartiger Einheiten und zwar nicht mehrfach und ausserhalb ihrer selbst (αὐτοῦ χωρίς), nicht getrennt und zersplittert (μεριστόν), sondern, wie es sich für das ἕν schickt, ein einziges Mal, ganz und ungeteilt.

Freilich behält P. auch unter diesen Umständen Recht. Denn ob man die Möglichkeit einer μετάληψις τῶν εἰδῶν mit P. überhaupt anzweifelt oder ob man dieselbe auf die Gattung als Ganzes beschränkt, so lässt sich damit in keinem Fall die Ansicht vereinen, dass individuelle Eigenschaften

eine Einwirkung der Ideen sind. Wie indessen Sokr. das Dasein der Ideen ganz wie etwas Selbstverständliches behauptet, so hat es den Anschein, als ob er sowohl als auch sein Gegner auch im übrigen unter dem Bann des platonischen Dogmas stünden. Wenn man den Dingen nur soweit Wirklichkeit zuschreibt, als sie an der Idee teil haben, so begreift es sich, dass beide dieselbe um jeden Preis im Einzelnen finden wollen.

Indem übrigens Plato die Idee selbständig macht, verwandelt er das nur durch Vermittlung existierende Allgemeine in Wirklichkeit in ein unmittelbar durch sich selbst existierendes Einzelnes, und so stellt sich zum Schluss auch bei der platonischen Auffassung ganz wie bei der gewöhnlichen Betrachtungsweise das eigentlich Wirkliche wieder als eine Vielheit von Einzeldingen dar, nur dass die νοητά an die Stelle der αἰσθητά getreten sind. Die Frage nach der Existenz des Allgemeinen und seinem Verhältnis zum Besonderen und Einzelnen bleibt nach wie vor offen.*)

Τί δαὶ δή; πρὸς τόδε πῶς ἔχεις; Τὸ ποῖον; Οἶμαί σε ἐκ τοῦ τοιοῦδε ἓν ἕκαστον εἶδος οἴεσθαι εἶναι· ὅταν πόλλ' ἄττα μεγάλα δόξῃ σοι εἶναι, μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα αὕτη εἶναι ἐπὶ πάντα ἰδόντι, ὅθεν ἓν τὸ μέγα ἡγεῖ εἶναι. Ἀληθῆ λέγεις, φάναι. Τί δ' αὐτὸ τὸ μέγα καὶ τἆλλα τὰ μεγάλα, ἐὰν ὡσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδῃς, οὐχὶ ἕν τι αὖ μέγα φανεῖται, ᾧ ταῦτα πάντα ἀνάγκη μεγάλα φαίνεσθαι; Ἔοικεν. Ἄλλο ἄρα εἶδος μεγέθους ἀναφανήσεται, παρ' αὐτό τε τὸ μέγεθος γεγονὸς καὶ τὰ μετέχοντα αὐτοῦ· καὶ

*) Dieser Umstand fällt um so schwerer ins Gewicht, weil durch die Unklarheit jenes Verhältnisses nicht blos der Gegensatz zwischen den Ideen und dem Sinnenfälligen verdunkelt, sondern selbst der Zusammenhang in der Ideenwelt an sich in Frage gestellt wird. Denn auch in dieser darf man sich die niederen Begriffe nicht etwa immanent in den höheren denken, so dass diese in jenen sich offenbarten und verwirklichten, sondern »jeder Begriff ist etwas für sich bestehendes und der Zusammenhang der Begriffe hat nur die Form der Teilnahme« (Zeller a. a. O. S. 584), so dass sich also hier das zweifelhafte Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen noch einmal wiederholt. Deshalb ist auch der Einwurf des Aristoteles nicht abzuweisen, dass es für jedes Ding verschiedene Ideen geben müsse, weil es unter verschiedene Gattungen und Arten fällt (metaph. I, 9, 9: ἔσται πλείω παραδείγματα τοῦ αὐτοῦ, ὥστε καὶ εἴδη, οἷον τοῦ ἀνθρώπου τὸ ζῷον καὶ τὸ δίπουν, ἅμα δὲ καὶ τὸ αὐτοάνθρωπος).

ἐπὶ τούτοις αὖ πᾶσιν ἕτερον, ᾧ ταῦτα πάντα μεγάλα ἔσται· καὶ οὐκέτι δὴ ἓν ἕκαστόν σοι τῶν εἰδῶν ἔσται, ἀλλ' ἄπειρα τὸ πλῆθος (131 E, 132 A u. B).

Sokr. ist von der Voraussetzung ausgegangen, dass die Ähnlichkeit gleichartiger Dinge nichts anderes sei, als die Teilnahme an einer und derselben Idee, und hat ferner behauptet, dass diese Idee auch ausserhalb der Dinge selbständig für sich existiere. Dass letzteres nicht möglich sei, sucht ihm P. auf eine neue zweite Art zu beweisen, und zwar speziell mit Rücksicht auf jene Voraussetzung.

Unzweifelhaft, meint er, besteht zwischen der Idee und den Dingen, welche an ihr Teil haben, Ähnlichkeit. Weil nun nach des Sokr. Voraussetzung jede Ähnlichkeit von der gemeinsamen Teilnahme an einer Idee herrührt, so muss es auch hier so sein. Es muss also eine zweite Idee geben, an der sowohl die angenommenen Einzeldinge als auch die erste Idee Teil haben, weil sie sonst nicht ähnlich wären. Mit dieser zweiten Idee verhält es sich aber ebenso wie mit der ersten. Auch sie ist sowohl den angenommenen Einzeldingen als auch der ersten Idee ähnlich und nötigt deshalb zur Annahme einer dritten Idee, welche diese Ähnlichkeit bewirkt. Die dritte führt zur vierten und so fort. (Hier schliesst P. seine Ausführung, das Weitere ist Zusatz.) Die letzte dieser Ideen, welche den wahren Grund der Ähnlichkeit enthält, müsste demnach das letzte Glied einer unendlichen Reihe sein, und da eine unendliche Reihe kein letztes Glied hat, so kann es auch keine solche Idee geben.

Diese Beweisführung des P. ist zweifellos fehlerhaft. Wenn er behauptet, dass die zweite Idee, von der er spricht, sowohl den angenommenen Einzeldingen als auch der ersten Idee ähnlich sei, so ist dies ein arges Versehen, wenn nicht gar ein beabsichtigtes Sophisma. Denn die zweite Idee enthält ganz genau dasselbe wie die erste, nämlich nicht mehr und nicht weniger als dasjenige, was die angenommenen Einzeldinge als Gemeinsames an sich haben; sie ist also jener ersten Idee keineswegs ähnlich, sondern vielmehr derselben absolut gleich. Aus dem nämlichen Grunde ist auch die dritte Idee gleich der zweiten, die vierte gleich der dritten u. s. w. Sämtliche Glieder der angeblich notwendig werdenden unendlichen Reihe sind identisch. Indem P. dieselben

wie verschiedene Grössen betrachtet, handelt er ebenso wie einer, der zehnmal das nämliche Wort ausspräche und dann behaupten wollte, er habe zehn verschiedene Worte genannt. Während er eine Reihe ohne Ende entwickelt, weil die Grösse, nach welcher er sucht, angeblich unauffindbar ist, bemerkt er nicht, oder will er nicht bemerken, dass er mit jedem neuen Glied seiner Reihe die gesuchte Grösse von neuem hinsetzt und dass sie bereits in dem ersten Gliede derselben gefunden und ausgesprochen ist. Wäre es nicht unhöflich, so möchte man sagen, er befindet sich genau in derselben Lage wie der bekannte Schildbürger, welcher den Esel suchte, auf welchem er ritt.

Abgesehen von dem verkehrten Grundgedanken des Beweises hat derselbe auch noch eine andere schwache Stelle, nämlich da, wo P. das, was von der Ähnlichkeit gleichartiger Einzeldinge gilt, auf die Ähnlichkeit zwischen der Idee und den Dingen überträgt, also diese beiden ohne weiteres gleich stellt. Da in dem ganzen Gespräch zwischen P. und Sokr. die Idee und die an ihr teilhabenden Dinge als Gegensätze (nämlich als das Allgemeine und das Besondere) betrachtet werden, so kann man in der willkürlichen und unmotivierten Gleichstellung beider nur einen kecken Kunstgriff erblicken, gegen welchen Sokr. von rechtswegen Verwahrung einlegen müsste. Freilich geschieht der Wahrheit selbst mit der Unterlassung dieses Protestes kein Schaden. Denn das Zugeständnis, welches P. hier nur erschleicht, könnte mit Leichtigkeit erzwungen werden. Da Sokrates die Ideen von den Dingen abgetrennt und auf sich selbst gestellt hat, hat er sie thatsächlich zu Einzelexistenzen degradiert und damit das Recht verloren, gegen ihre Gleichstellung mit den übrigen Einzeldingen Einspruch zu thun.*)

*) Die wiederholte Hinweisung auf diesen Punkt entschuldigt wohl seine Wichtigkeit. Denn es scheint in der That die bedenklichste Eigenschaft der platonischen Ideen zu sein, dass ihnen infolge ihres Fürsichseins das Bedürfnis, sich zu einer Vielheit von Einzelheiten zu entfalten, mangelt. Sie stehen unabhängig neben und über dem Einzelnen, teilen ihm zwar so viel Wirklichkeit mit, als ihm überhaupt zukommen kann, haben es aber für ihr eigenes Dasein keineswegs nötig und so geht ihnen die wahre Natur des Allgemeinen ganz verloren. Arist. metaph. XIII,9: τῶν τὰς ἰδέας λεγόντων ἅμα τόν τε τρόπον θεάσαιτ' ἄν τις καὶ τὴν ἀπορίαν τὴν περὶ αὐτῶν· ἅμα γὰρ καθόλου τε ὡς οὐσίας

Ἀλλ', ὦ Παρμενίδη, μάλιστα ἔμοιγε καταφαίνεται ὧδε ἔχειν· τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥςπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα· καὶ ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς. Εἰ οὖν τι, ἔφη, ἔοικε τῷ εἴδει, οἷόν τε ἐκεῖνο τὸ εἶδος μὴ ὅμοιον εἶναι τῷ εἰκασθέντι, καθ' ὅσον αὐτῷ ἀφωμοιώθη; ἢ ἔστι τις μηχανὴ τὸ ὅμοιον μὴ ὁμοίῳ ὅμοιον εἶναι; Οὐκ ἔστι. Τὸ δὲ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἆρ' οὐ μεγάλη ἀνάγκη ἑνὸς τοῦ αὐτοῦ εἴδους μετέχειν; Ἀνάγκη. Οὗ δ' ἂν τὰ ὅμοια μετέχοντα ὅμοια ᾖ, οὐκ ἐκεῖνο ἔσται αὐτὸ τὸ εἶδος; Παντάπασι μὲν οὖν. Οὐκ ἄρα οἷόν τέ τι τῷ εἴδει ὅμοιον εἶναι οὐδὲ τὸ εἶδος ἄλλῳ· εἰ δὲ μή, παρὰ τὸ εἶδος ἀεὶ ἄλλο ἀναφανήσεται εἶδος, καὶ ἂν ἐκεῖνό τῳ ὅμοιον ᾖ, ἕτερον αὖ, καὶ οὐδέποτε παύσεται ἀεὶ καινὸν εἶδος γιγνόμενον, ἐὰν τὸ εἶδος τῷ ἑαυτοῦ μετέχοντι ὅμοιον γίγνηται. Ἀληθέστατα λέγεις. (132 D und 133 A.)

So schwach nun das Argument des P. an sich ist, so scheint er selber ihm doch grosse Beweiskraft zuzutrauen.*) Dies muss man daraus schliessen, dass er kurz nachher den nämlichen Gedankengang ohne alle wesentlichen Variationen

---

ποιοῦσι τὰς ἰδέας καὶ πάλιν ὡς χωριστὰς καὶ τῶν καθ' ἕκαστον (»sie machen ihre Ideen als Substanzen einerseits zu einem Allgemeinen und andererseits zu einem isolierten Einzelnen«) . . . . . τὰ μὲν οὖν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καθ' ἕκαστα ῥεῖν ἐνόμιζον καὶ μένειν οὐδὲν αὐτῶν, τὸ δὲ καθόλου παρὰ ταῦτα εἶναί τε καὶ ἕτερόν τι εἶναι· τοῦτο δ' ... ἐκίνησε μὲν Σωκράτης διὰ τοὺς ὁρισμούς, οὐ μὴν ἐχώρισέ γε τῶν καθ' ἕκαστον, καὶ τοῦτο ὀρθῶς ἐνόησεν οὐ χωρίσας (ganz im Gegensatz zu unserem Sokr.) . . . . οἱ δ' ὡς ἀναγκαῖον, εἴπερ ἔσονταί τινες οὐσίαι παρὰ τὰς αἰσθητὰς καὶ ῥεούσας, χωριστὰς εἶναι, ἄλλας μὲν οὐκ εἶχον, ταύτας δὲ τὰς καθόλου λεγομένας ἐξέθεσαν, ὥστε συμβαίνειν σχεδὸν τὰς αὐτὰς φύσεις εἶναι τὰς καθόλου καὶ τὰς καθ' ἕκαστον (d. h. der hypostasierte Begriff und das Individuum sind so ziemlich identisch.)

*) Das haben übrigens merkwürdiger Weise auch andere Leute gethan und bei den Angriffen auf die Ideenlehre ist von diesem Argument in vollem Ernst Gebrauch gemacht worden. Denn der angeblich von den Peripatetikern erfundene Syllogismus, welcher unter der Bezeichnung des τρίτος ἄνθρωπος bekannt war (von Aristoteles metaph. I, 9 und VII, 13 erwähnt), kommt offenbar auf das nämliche hinaus. Da das Einzelwesen und die ihm entsprechende Idee gleicher Art und gleichen Namens sind, so muss man sich das beiden Gemeinsame als eine dritte Substanz neben den beiden ersten denken, also neben dem einzelnen Menschen und dem Idealmenschen einen von beiden zu unterscheidenden »dritten Menschen«.

noch einmal wiederholt, um einen Erklärungsversuch des jungen Sokr. zurückzuweisen. Dieser nämlich, bei dem sich immer deutlicher herausstellt, dass er nicht weiss, wo er seine εἴδη, deren er anfangs so sicher zu sein schien, eigentlich unterbringen soll, macht den Vorschlag, man möge sich dieselben wie Beispiele oder Muster (παραδείγματα) denken, welche in der Natur stünden und denen die Dinge ähnlich gemacht seien; dies sei vielleicht das wahre Verhältnis der Idee zu den Dingen. Es ist nicht recht verständlich, was Sokr. mit dieser Erklärung eigentlich verbessern oder gewinnen will. Denn es wird durch dieselbe seine ursprüngliche Behauptung in keiner Weise verändert oder modifiziert. Der strittige Punkt, um den sich der ganze Disput dreht, ist in der Frage enthalten: Kann den Ideen ein besonderes Dasein ausserhalb der Dinge zukommen oder nicht? Und die anfängliche Behauptung hat gelautet: Die εἴδη sind nicht blos in den Dingen ausgeprägt, sondern auch noch neben den Dingen vorhanden; die Dinge sind ihnen zwar ähnlich, fallen aber nicht mit ihnen zusammen (χωρὶς μὲν εἴδη αὐτά, χωρὶς δὲ τὰ τούτων μετέχοντα, 130 B). Jetzt dagegen sagt er: Die εἴδη sind wie Musterbeispiele anzusehen; sie stehen in der Natur (sind also selbst etwas anderes als die Natur oder die Dinge) und die Dinge sind ihnen nachgebildet (oder ähnlich). In wie fern nun in diesen beiden Behauptungen hinsichtlich der strittigen Frage Verschiedenes ausgesagt sein soll, ist schlechterdings nicht abzusehen. Die Erklärung des Sokr. ist nichts als eine Wiederholung seiner ersten Behauptung mit einigen Änderungen im sprachlichen Ausdruck. Neu ist eigentlich nur das Wort παραδείγματα, welches unter anderen Umständen allerdings eine Änderung des Gedankens bedingen könnte, wenn z. B. gefragt wäre, wie die Dinge entstünden, ob die Dinge oder die Ideen das Frühere seien u. dgl., welches aber für die hier vorliegende Frage völlig gleichgiltig und bedeutungslos ist. Verdientermassen nimmt auch P. auf diesen Ausdruck weiter keine Rücksicht. Und man kann es ihm im Grunde nicht verübeln, wenn er Gleiches mit Gleichem vergilt und sich in seiner Erwiderung ebenfalls mit der Wiederholung von bereits Gesagtem begnügt. Freilich wird der bereits besprochene verunglückte Beweis, welchen er hier unverändert zum zweiten Male produziert, durch die

Wiederholung nicht besser. Das εἶδος, sagt er, soll der Grund der Ähnlichkeit der Dinge sein und ist doch offenbar seinerseits selbst den Dingen ähnlich. Dies ist nur so denkbar, dass es über demselben ein zweites εἶδος gibt, welches diese Ähnlichkeit bewirkt. Die Ähnlichkeit dieser beiden εἴδη verlangt dann ein drittes, dieses ein viertes und so kommt man hier wieder zu keinem Ende. Sokr. erkennt an, dass er geschlagen ist: Ἀληθέστατα λέγεις.*)

Ἀλλά, φάναι, ὦ Παρμενίδη, τὸν Σωκράτη, μὴ τῶν εἰδῶν ἕκαστον ᾖ τούτων νόημα καὶ οὐδαμοῦ αὐτῷ προσήκῃ ἐγγίγνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχαῖς· οὕτω γὰρ ἂν ἕν γε ἕκαστον εἴη, καὶ οὐκ ἂν ἔτι πάσχοι ἃ νῦν δὴ ἐλέγετο. Τί οὖν; φάναι, ἓν ἑκαστόν ἐστι τῶν νοημάτων, νόημα δὲ οὐδενός; Ἀλλ' ἀδύνατον, εἰπεῖν. Ἀλλὰ τινός; Ναί. Ὄντος ἢ οὐκ ὄντος; Ὄντος. Οὐχ ἑνός τινος, ὃ ἐπὶ πᾶσιν ἐκεῖνο τὸ νόημα ἐπὸν νοεῖ, μίαν τινὰ οὖσαν ἰδέαν; Ναί. Εἶτα οὐκ εἶδος ἔσται τοῦτο τὸ νοούμενον ἓν εἶναι ὂν τὸ αὐτὸ ἐπὶ πᾶσιν; Ἀνάγκη αὖ φαίνεται. Τί δὲ δή; εἰπεῖν τὸν Παρμενίδην, οὐκ ἀνάγκη, εἰ τἆλλα φῂς τῶν εἰδῶν μετέχειν, ἢ δοκεῖν σοι ἐκ νοημάτων ἕκαστον εἶναι καὶ πάντα νοεῖν, ἢ νοήματα ὄντα ἀνόητα εἶναι; Ἀλλ' οὐδὲ τοῦτο, φάναι, ἔχει λόγον (132B μ. C).

In diesem Abschnitt nimmt das Gespräch für kurze Zeit eine überraschende Wendung. Und zwar wird dieselbe durch Sokr. herbeigeführt, welcher plötzlich die Behauptung, infolge deren der ganze Wortwechsel entstanden ist, fallen lässt und sein Glück mit der umgekehrten und gegenteiligen versucht. „Vielleicht", vermutet er, „sind die Ideen in Wirklichkeit objektiv gar nicht vorhanden? Vielleicht existieren sie blos in den Köpfen der Menschen?" Vielleicht also hat er eine

*) Statt das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen begreiflicher zu machen, wozu er absolut nichts beiträgt, würde der Einfall des Sokr., wenn man ihn gelten liesse, vielmehr mit einer neuen Schwierigkeit drohen. Denn wenn die Dinge das Resultat einer Nachbildung, einer Thätigkeit sind, so entsteht sofort die Frage, was hiebei eigentlich das Thätige ist. In den παραδείγματα selbst kann, so lange man diesen Namen und Begriff fest hält, ein solches Agens nicht gefunden werden; und wenn nicht hier, wo dann? Arist. metaph. I,9: τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τἆλλα κενολογεῖν ἐστι καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς. τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον; Die mythisch-symbolische Darstellung im Timäus, wonach der Weltbaumeister »im Hinblick« auf die ewigen Ideen die Dinge dieser Welt gebildet hat, enthält keine Erklärung, eben weil sie ein Mythus ist.

Behauptung aufgestellt, welche nicht blos höchst auffällig, sondern zugleich auch völlig verkehrt war? Aber warum hat er denn nicht die Gründe angegeben, welche ihn zu einer so merkwürdigen Behauptung veranlasst haben? Warum thut er dies nicht wenigstens jetzt noch, anstatt, noch ehe ihm einer seiner Gründe widerlegt ist, über Hals und Kopf zum Gegenteil überzugehen? Ist es ihm einerlei, wenn man seine so bestimmt ausgesprochene Behauptung als haltloses Hirngespinst betrachtet?*)

Überraschend ist aber zweitens auch die Art, wie P. die neue Aufstellung in Angriff nimmt und ausnützt. Denn er wendet sich nicht nur gegen die Annahme, dass die Ideen ausschliesslich im menschlichen Geiste (οὐδαμοῦ ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχαῖς) vorhanden seien, und zwar mittelst eines sehr wenig überzeugenden Einwands, sondern er sucht zu demonstrieren, dass sie überhaupt keine νοήματα sein könnten, und dies erinnert sowohl wegen der Behauptung selbst als auch besonders durch die Finte, mittels deren der Beweis geführt wird, so lebhaft an eristische Bravourstücke, dass man zweifelhaft werden muss, ob P. hier im Ernste spricht oder den jungen Sokr. nur fangen will.

Zunächst also hat er Folgendes einzuwenden: Wenn auch die Idee ein Gedanke sein sollte, so ist doch nicht in Abrede zu stellen, dass man bei diesem Gedanken an etwas denkt und dass man sich dieses Etwas nicht als nicht seiend denkt, sondern als etwas Seiendes. Nun ist aber dasjenige, an was man bei der Idee denkt, nichts anderes als eben das εἶδος oder das Allgemeine in den Dingen und es folgt deshalb hieraus, dass man sich dies unmöglich als blosses Gedankending denken kann.

Sokr. nimmt auch diese Einwendung hin, ohne auch nur einen Versuch der Abwehr zu machen. Er ist der gefälligste Gegner, den man sich nur wünschen kann, und fast schon

*) Allerdings findet sich später der Grund für die Hypostasierung der Begriffe angedeutet, doch nicht so, dass dadurch die Behauptung des Sokr. hinreichend motiviert wäre. Denn erstens ist er nicht selbst der πατὴρ τοῦ λόγου, sondern derselbe wird ihm von P. nahegelegt, so dass seine Zustimmung nicht viel bedeuten will. Zweitens erfolgt dieselbe erst, nachdem das Gespräch fast zu Ende ist und Sokr. die ἀπορία, in die er geraten ist, rückhaltlos anerkannt hat. Und drittens ist der angegebene Grund nicht völlig genügend und durchschlagend. Vgl. weiter oben S. 16!

überzeugt, wenn der andere kaum zu sprechen begonnen hat. Und doch liegt es auf der Hand, dass ein vernünftiger Mensch, wenn er soeben erst erklärt hat: die Idee ist nichts als ein Gedanke und existiert nirgends als in den Köpfen der Menschen, unmöglich im nächsten Augenblick zugeben kann, dass man, indem man diesen Gedanken denkt, etwas denkt, das nicht blos in den Köpfen existiert. Wollte er also auf die Frage des P.: Ist die Idee der Gedanke von etwas Seiendem oder Nichtseiendem (ὄντος ἢ οὐκ ὄντος)? ebenso kurz antworten als sie gestellt ist, so musste er herzhaft sagen: Οὐκ ὄντος. Wollte er aber seinem Gegner zugleich die Möglichkeit zu weiteren Vexationen nehmen, so hätte er etwa folgendermassen sprechen müssen: „Das Wörtchen ὄν, o Parmenides, ist ein so vieldeutiges, dass ich deine Frage unmöglich kurz und zugleich erschöpfend beantworten kann; denn sie ist wegen ihrer knappen Kürze selbst sehr unklar. Deshalb müsstest entweder du selbst deutlicher sagen, was du meinst, oder ich muss in meiner Antwort den Begriff des Seienden genauer bestimmen. Wenn du unter dem οὐκ ὄν ein Ding verstehst, welches nie und nirgends, also auch in uns selbst nicht existiert, so wäre es freilich lächerlich zu sagen, dass die Idee der Gedanke an ein solches Unding, an ein solches Nichts ist,*) und insofern ist sie ein νόημα ὄντος. Wenn du aber nur dasjenige als ein ὄν bezeichnet haben willst, was ausser uns und für sich selbst besteht, so gehört das εἶδος nicht zum Seienden und dann ist die Idee ein νόημα οὐκ ὄντος.“

Der vorschnelle Schluss von dem Vorhandensein der Idee in uns auf ein Seiendes ausser uns mag durch einen Mangel

*) In diesem Sinn scheint den Ausdruck οὐκ ὄν an obiger Stelle auch Zeller aufzufassen; wenigstens erblickt er (a. a. O. S. 542) in dieser Stelle einen Beleg dafür, dass das Nichtseiende dem Plato für schlechthin unvorstellbar und undenkbar gegolten habe. Allein der Zusammenhang scheint diese Auffassung nicht zu gestatten. Denn mit dem Zugeständnis, dass der Inhalt der Idee kein absolutes Nichts sein könne, wäre dem P. offenbar schlecht gedient. Er könnte daraus weder schliessen, dass Sokr. eine unhaltbare Vermutung aufgestellt habe, noch vermöchte er seine weitere Folgerung von den denkenden Dingen daran anzuknüpfen. Für beides ist es notwendig, unter dem ὄν sich etwas zu denken, was auch ausserhalb der ψυχαί vorhanden ist. Aber das wäre wohl möglich, dass Sokr., verblüfft durch die Frage ὄντος ἢ οὐκ ὄντος; deshalb ὄντος antwortet, weil er sich davor scheut, die Idee als den Gedanken an ein Nichts zu erklären.

verschuldet sein, der schon vorher sich fühlbar macht, nämlich durch die mangelhafte Berücksichtigung der Art und Weise, wie das denkende Subjekt in den Besitz der Idee gelangt. Allerdings tauchen in unserm Inneren tausende von Vorstellungen auf, deren blosses Erscheinen uns als Garantie für die Existenz von Dingen ausser uns gilt. Jeder Sinneseindruck wird von uns als die Empfindung von etwas Seiendem betrachtet, indem wir die Affektionen unserer Sinnlichkeit, deren wir allein völlig gewiss sind, willkürlich in eine Welt von Gegenständen verwandeln, deren Existenz und Beschaffenheit theoretisch durch nichts gewährleistet ist. Es bestimmt uns hiezu das lebhafte Gefühl, dass die Sinnesempfindungen unserem Ich nicht selber entstammen, sondern ihm als etwas Fremdes aufgenötigt sind, weshalb wir uns dieselben nicht anders zurechtlegen können, als dadurch, dass wir ihren Inhalt ausser uns setzen und als etwas von uns Getrenntes anschauen. Die Idee aber ist keine solche Anschauung, weder eine unmittelbar durch die Sinne überkommene noch durch die Phantasie gebildete (denn alle Anschauungen beziehen sich auf Einzelnes und enthalten nichts Allgemeines), sondern ein Begriff und als solcher ein Denkprodukt. Sie kann deshalb auch nicht gewissermassen von selbst in uns hineinfliessen, während Wille und Intellekt passiv bleiben, sondern sie setzt mit Notwendigkeit einen Willensakt voraus und kann nur durch freie Geistesthätigkeit zu stande kommen. Es ist dabei gleichgiltig, ob sie als etwas Wirkliches ausser uns gedacht wird oder nicht; denn auch im ersteren Fall ist das einzige Organ, um sie zu erfassen, der Begriffe bildende Verstand, ebenso gut als das Auge das einzige Organ ist, um die Gegenstände ausser uns zu sehen, und eine Idee auffassen wollen ohne spontane Verstandesthätigkeit wäre gerade so viel als etwas sehen wollen, ohne dass man die Augen öffnet. Wenn sich dies aber so verhält, so ist die Idee, in der Form wie sie in unserem Geiste vorhanden ist, dieses Geistes eigenes Werk und diese Schöpfung unseres Inneren kann kein Zeugnis ablegen von dem, was draussen ausser uns ist. Sonst müsste sie als ein Gegebenes an uns herantreten, d. h. als etwas, das ohne unser Zuthun fertig geworden ist und an dem unsere eigene Thätigkeit nichts mehr zu ändern vermag.

Allein P. ist mit dem so leichten Kaufs gewonnenen Zugeständnis nicht zufrieden. Er begnügt sich nicht damit, die nahe liegende Vermutung, dass die Ideen am Ende nichts als Gedanken sein dürften, als unlogisch zurück zu weisen, sondern es gelingt ihm auch noch, eine besondere Absurdität darin zu entdecken. Wenn die Ideen Gedanken sind, fragt er, und die Dinge daran teil haben, wie soll man sich dann die letzteren vorstellen? Sollen sie, weil sie nun an Gedanken teil nehmen, sämtlich denkende Wesen sein? Oder sollen sie nicht denken, obwohl sie doch Gedanken haben?*)

Goethe sagt einmal gelegentlich einer Besprechung des (wahrscheinlich unächten) Dialogs Jon (Cotta, 33. Band S. 19): „Überhaupt fällt in diesem Gespräch, wie in andern Platonischen, die unglaubliche Dummheit einiger Personen auf, damit nur Sokrates von seiner Seite recht weise sein könne". Das ist nun freilich grob ausgedrückt und ich hätte das Citat nicht gewagt, wenn ein Geringerer als Goethe die Verantwortung trüge; aber man wird daran erinnert, wenn man sieht, wie sehr P. der Überlegene ist, während Sokr. die Rolle des beständig Widerlegten und Zurechtgewiesenen übernommen hat. Nirgends aber fällt dies geistige Missverhältnis so sehr auf wie hier, wo sich Sokr. eine Behauptung insinuieren lässt, an die er gar nicht gedacht haben kann. Denn es ist doch klar, dass von den zwei Sätzen: 1. die Ideen sind nur im menschlichen Geist und sonst nirgends, 2. die Ideen sind auch in den Dingen, gleichzeitig immer nur einer gelten kann. Mag also Sokr. momentan dem einen oder dem anderen Beifall schenken, jedenfalls verneint er damit immer den gegenteiligen, auch ohne dass er diesen selbstverständlichen Umstand besonders konstatiert. P. aber (und hierin besteht die erwähnte Finte) kombiniert die beiden und so muss natürlich ein Unsinn zum Vorschein kommen. Er sagt: Du hast behauptet, dass die Dinge an den Ideen teil haben, und behauptest jetzt, dass die Ideen Gedanken sind, also folgt, dass die Dinge denken.

*) Eigentlich sagt er: „obwohl sie Gedanken sind (νοήματα ὄντα)", wozu ihn die Voraussetzung, dass sie „an den Ideen teil haben (τῶν εἰδῶν μετέχειν)", offenbar nicht berechtigt. Auch unterscheidet er nicht zwischen νόημα = Denkprodukt und νόημα = Denkakt, obwohl die Idee ein νόημα im ersteren Sinn ist, während sein Schluss, dass die Dinge denken, streng genommen die zweite Bedeutung nötig hat.

Εἴ τις ἡμῶν του δεσπότης ἢ δοῦλός ἐστιν, οὐκ αὐτοῦ δεσπότου δήπου, ὃ ἔστι δεσπότης, ἐκείνου δοῦλός ἐστιν· οὐδὲ αὐτοῦ δούλου, ὃ ἔστι δοῦλος, δεσπότης ὁ δεσπότης· ἀλλ᾽ ἄνθρωπος ὢν ἀνθρώπου ἀμφότερα ταῦτά ἐστιν. αὐτὴ δὲ δεσποτεία αὐτῆς δουλείας ἐστὶν ὅ ἐστι, καὶ δουλεία ὡςαύτως, αὐτὴ δουλεία αὐτῆς δεσποτείας. ἀλλ᾽ οὐ τὰ ἐν ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα τὴν δύναμιν ἔχει οὐδὲ ἐκεῖνα πρὸς ἡμᾶς, ἀλλ᾽ αὐτὰ αὑτῶν καὶ πρὸς αὑτὰ ἐκεῖνά τέ ἐστι, καὶ τὰ παῤ ἡμῖν ὡςαύτως πρὸς ἑαυτά (133E, 134A u. B).

Wird dem Allgemeinen eine eigene Existenz zugeschrieben, so entsteht gegenüber unserer Erscheinungswelt die derselben konforme Ideenwelt. Für jedes Ding und jede Beziehung der Dinge muss sich in jener Gedankenwelt der entsprechende allgemeine Ausdruck finden. Jedes Paar von korrespondierenden, d. h. wechselseitig sich voraussetzenden Begriffen (ὅσαι τῶν ἰδεῶν πρὸς ἀλλήλας εἰσὶν αἳ εἰσιν, 133C) kann aber immer nur in der einen dieser beiden Welten vorhanden, nicht auf beide verteilt sein. So entspricht dem „Herrn" an sich oder der Idee des Herrn (αὐτοῦ δεσπότου, ὃ ἔστι δεσπότης) mit Notwendigkeit die Idee des Sklaven (αὐτοῦ δούλου, ὃ ἔστι δοῦλος), während in unserer Welt (παῤ ἡμῖν) der einzelne Herr des einzelnen Sklaven Herr ist (ἄνθρωπος ὢν ἀνθρώπου). So weit ist alles in Ordnung. Nun zieht aber P. weitere Folgerungen.

Οὐκοῦν καὶ ἐπιστήμη αὐτὴ μὲν, ὃ ἔστιν ἐπιστήμη, τῆς ὃ ἔστιν ἀλήθεια, αὐτῆς ἂν ἐκείνης εἴη ἐπιστήμη; Πάνυ γε. Ἑκάστη δὲ αὖ τῶν ἐπιστημῶν ἡ ἔστιν, ἑκάστου τῶν ὄντων, ὃ ἔστιν, εἴη ἂν ἐπιστήμη. ἢ οὔ; Ναί. Ἡ δὲ παῤ ἡμῖν ἐπιστήμη οὐ τῆς παῤ ἡμῖν ἂν ἀληθείας εἴη; καὶ αὖ ἑκάστη ἡ παῤ ἡμῖν ἐπιστήμη τῶν παῤ ἡμῖν ὄντων ἑκάστου ἂν ἐπιστήμη συμβαίνοι εἶναι; Ἀνάγκη. Ἀλλὰ μὴν αὐτά γε τὰ εἴδη οὔτε ἔχομεν οὔτε παῤ ἡμῖν οἷόν τε εἶναι. Οὐ γὰρ οὖν. Γιγνώσκεται δέ γέ που ὑπ᾽ αὐτοῦ τοῦ εἴδους τοῦ τῆς ἐπιστήμης αὐτὰ τὰ γένη, ἃ ἔστιν ἕκαστα; Ναί. Ὅ γε ἡμεῖς οὐκ ἔχομεν. Οὐ γάρ. Οὐκ ἄρα ὑπό γε ἡμῶν γιγνώσκεται τῶν εἰδῶν οὐδέν, ἐπειδὴ αὐτῆς ἐπιστήμης οὐ μετέχομεν.

Als korrespondierende Begriffe betrachtet er auch Wissen und Wahrheit oder das Wissen (ἐπιστήμη) und das Ding (τὸ ὄν). Daher gehören die Dinge an sich oder ihre allgemeinen Begriffe zu dem Wissen an sich oder dem Begriff des Wissens, während unser individuelles Wissen lediglich auf die einzelnen Dinge als solche sich bezieht, die Ideen also un-

serem Wissen entrückt sind. Diesen seinen letzten Einwand bezeichnet P. als den gewichtigsten. Man könne ihn allerdings entkräften, aber nur, wenn der Zuhörer Talent, Übung und Geduld genug besitze, um dem Vortragenden durch weit ausholende Erörterungen zu folgen (τῷ ταῦτα λέγοντι οὐκ ἂν ἔχοι τις ἐνδείξασθαι ὅτι ψεύδεται, εἰ μὴ πολλῶν μὲν τύχοι ἔμπειρος ὢν ὁ ἀμφιςβητῶν καὶ μὴ ἀφυής, ἐθέλοι δὲ πάνυ πολλὰ καὶ πόρρωθεν πραγματευομένου τοῦ ἐνδεικνυμένου ἕπεσθαι, 133B).

Trotz dieser fast feierlichen Versicherung steht jedoch der Einwand des P. nur auf schwachen Füssen. Denn er steht und fällt mit der Voraussetzung, dass das Wissen und das Ding korrespondierende Begriffe sind, und diese Voraussetzung trifft nicht zu. Unter jenen Begriffen hat man sich nach des P. eigener Definition solche zu denken, die nur in Beziehung auf einander möglich sind, so dass mit dem einen zugleich der andere gesetzt ist. So ist der Herr nicht denkbar ohne den Sklaven, die Mutter nicht ohne das Kind, der Grund nicht ohne die Folge und (das ist der Punkt, worauf es ankommt) ebenso umgekehrt. Das Wissen aber setzt zwar ein Ding voraus, auf das es sich bezieht, keineswegs jedoch macht umgekehrt der Begriff des Dings oder des Seienden den des Wissens notwendig. Nicht dem Ding an und für sich, sondern nur dem Ding, insofern es Gegenstand des Wissens ist, also dem Gewussten entspricht mit Notwendigkeit ein Wissen. Bei dem individuellen Wissen fällt freilich dieses Gewusste, wenn auch nicht begrifflich, so doch sachlich mit den ὄντα selber zusammen; anders aber verhält es sich bei dem Wissen und dem Gewussten an sich. Denn der allgemeine Begriff des Wissens muss, so lange er überhaupt ein allgemeiner bleiben soll, offenbar von allem bestimmten Wissensinhalt frei und rein erhalten bleiben, weil jedes Wissen, welches einen solchen Inhalt besässe, welches sich also auf ein bestimmtes Objekt bezöge, nicht mehr das Wissen an sich, sondern ein bestimmtes, einzelnes Wissen wäre. Ebenso kann das Gewusste, welches mit der Idee des Wissens notwendig zugleich gesetzt ist, nicht irgend etwas Bestimmtes enthalten, was gewusst wird, sei dies nun ein Einzelnes oder eine Idee, sondern es muss ein in dieser Hinsicht völlig leerer, d. h. im strengsten Sinne des Wortes allgemeiner Begriff sein. Der reinen Idee des Wissens kann

einzig und allein die reine Idee des Gewussten entsprechen, nicht aber, wie P. will, tausende von gewussten Ideen. Ist eine oder mehrere derselben Gegenstand eines Wissens, so ist dies, weil es einen bestimmten Inhalt hat, ein einzelnes Wissen, und es ist nur eine Konsequenz seines Irrtums, wenn er die Einzeldinge als das notwendige Korrelat des Einzelwissens betrachtet und die Ideen davon ausschliesst. So wenig zu der Idee des Wissens die gewussten Ideen gehören, ebensowenig entsprechen dem Einzelwissen die gewussten Einzeldinge. Der wahre korrespondierende Begriff ist vielmehr das einzelne Gewusste, dessen Inhalt, ob Ding oder Idee, vollkommen gleichgiltig ist, weil es in jedem Falle den richtigen Gegensatz zu dem Gewussten an sich oder der Idee des Gewussten bildet.

Εἰ παρὰ τῷ θεῷ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀκριβεστάτη ἐπιστήμη, οὐκ ἂν ἡ ἐπιστήμη ἡμᾶς γνοίη οὐδέ τι ἄλλο τῶν παῤ ἡμῖν, ἀλλὰ ὁμοίως ἡμεῖς οὐ γιγνώσκομεν τοῦ θείου οὐδὲν τῇ ἡμετέρᾳ ἐπιστήμῃ, ἐκεῖνοί τε αὖ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὐ γιγνώσκουσι τὰ ἀνθρώπεια πράγματα θεοὶ ὄντες (134 D u. E).

Nachdem sich ihm nun die Idee des Wissens in ein Wissen von den Ideen umgewandelt hat, erscheint dasselbe, eben weil es sich anf die Ideen bezieht, als das höhere und wahre Wissen (ἀκριβεστάτη ἐπιστήμη). Dass er dies der Gottheit zuschreibt, ist deshalb nicht mehr wie recht und billig. Aber nicht verständlich ist es, warum die Gottheit nicht auch zugleich „unser“ Wissen besitzen soll. Denn wenn P. auch nachzuweisen versucht hat, dass man mit jenem Idealwissen nicht die Dinge bei uns erkennen kann (was richtig ist, weil dasselbe überhaupt keine bestimmten Objekte hat) und umgekehrt mit „unserem“ Wissen nicht die Ideen (was unrichtig ist, weil die Ideen und das Wissen von denselben keine korrespondierenden Begriffe sind), so hat er doch nirgends einen Beweis dafür angetreten, dass das eine Wissen das andere unmöglich macht, so dass nicht beide in einem und demselben Wesen vereint sein könnten. Aus dieser ganz unmotivierten Annahme glaubt er nun folgern zu dürfen, dass dem göttlichen Wissen die Dinge dieser Welt verborgen seien. Damit scheint er bereits einen recht paradoxen Schluss gezogen zu haben (λίαν θαυμαστὸς ὁ λόγος sagt Sokr.). Aber das ganze Unheil, das er angerichtet hat, kann er wegen

seiner falschen Auffassung von der Idee des Wissens selbst gar nicht vollständig übersehen. Nimmt man nämlich dieselbe als das, was sie wirklich ist, als ein Wissen ohne bestimmten Inhalt, so ergibt sich, falls man mit P. der Gottheit das andere Wissen völlig abspricht, das noch weit tollere Resultat, dass seine Götter überhaupt nichts wissen.

PHOTOMOUNT
PAMPHLET BINDER
PAT NO.
877188
Manufactured by
GAYLORD BROS. Inc.
Syracuse, N. Y.
Stockton, Calif.

B378 .R11
Bemerkungen zum ersten Teil in Platos
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00159 2775